ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS UND VERWANDTE GEBIETE

Herausgegeben vom Benares-Verlag, München-Neubiberg

IX. Jahrg. Zehntes—Zwölftes Heft 1931

Dem Nestor der deutschen Indologen!

Einem hochverehrten Jubilar gilt heute unser ehrerbietiger, herzlicher Glückwunsch und Gruß. Im Mai dieses Jahres konnte Herr Geheimrat Wilhelm Geiger in voller Gesundheit und Frische seinen 75. Geburtstag begehen. Freunde und Schüler ehrten den gefeierten Forscher durch Überreichung einer sehr wertvollen Festschrift in Verbindung mit einer tabula gratulatoria.[1] Die „Zeitschrift für Buddhismus" darf nicht abseits von den zahlreichen Gratulanten stehen, wenn sie auch ihre Glückwünsche infolge des weiten Auseinanderliegens der einzelnen Hefte sehr verspätet zum Ausdruck bringen kann. Wir müssen an dieser Stelle darauf verzichten, im einzelnen die außerordentlichen Verdienste hervorzuheben, die den Namen Wilhelm Geiger weit über die Grenzen der Indologie und Iranistik hinaus in Ost und West berühmt gemacht haben, denn wir würden damit nur das wiederholen, was bereits von anderer Seite gesagt worden ist. Hingewiesen sei nur auf die große Förderung, welche unsere Kenntnis des Buddhismus, speziell des Pāli-Buddhismus und die Pāli-Forschung, durch Geigers tiefgründige Untersuchungen und treffliche Übersetzungen erfahren haben. Die „Zeitschrift für Buddhismus" darf es sich zur hohen Ehre anrechnen, daß sie vier Jahre hindurch unter der Leitung Wilhelm Geigers gestanden hat. Für ihre ganze Zielrichtung und inhaltliche Ausgestaltung ist dieser Umstand

[1]) Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für Wilhelm Geiger. In Kommission bei Otto Harrassowitz, Leipzig.

von allergrößter Bedeutung geworden. Ins Leben gerufen als das Sprachrohr einer kleinen Gruppe buddhistisch interessierter Laien, wurde die Zeitschrift unter Geigers Führung ganz in wissenschaftliches Fahrwasser übergeleitet. Namhafte Vertreter ernster Buddhaforschung schlossen sich dem Kreise der Mitarbeiter an; die Folge war, daß der Wert der Zeitschrift in der wissenschaftlichen Welt weit über die Grenzen Deutschlands hinaus gar bald erkannt und anerkannt wurde. Wir fühlen uns also dem weitberühmten Münchener Gelehrten in doppelter Hinsicht verpflichtet. Wir gedenken in herzlicher Verehrung und Dankbarkeit dieses Mannes, der durch sein schlichtes, bescheidenes und gütiges Wesen und durch seinen aufrechten, mannhaften Charakter bei jedem, der mit ihm in Berührung kommt, einen tiefen Eindruck hinterlassen muß. Unsere Glückwünsche begleiten den Jubilar, der gegenwärtig auf einer Forschungsreise nach dem fernen Ceylon begriffen ist; möge dieses arbeitsreiche, gesegnete Forscherleben uns noch viele Früchte vom Baume der Erkenntnis altindischen Geisteslebens bescheren — ad multos annos!

Zur Heilsweg-Lehre im Frühbuddhismus[1]

Von Dr. Karl Seidenstücker

Im Pāli-Kanon wird des öfteren der vierfache Satz vom Leiden in der kurzen Fassung „Leiden, Entstehung, Aufhebung, Weg" *die eigentliche* (oder *Haupt-*) *Lehrverkündigung der Erwachten (buddhānaṃ sāmukkaṃsikā dhammadesanā)* genannt.[2] Diese Feststellung legt Zeugnis ab für die in den Kreisen des alten Buddhismus lebendige Überzeugung, daß das Wesentliche, Kernhafte in der Botschaft Buddhas, gleichsam ihr Grundstock und ihr eigentliches Programm, eben der vierfache Satz vom Leiden gewesen ist. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß eine analoge vierfache Gliederung sich in der indischen Medizin und weiterhin im Yoga (hier allerdings erst seit dem 7. Jahrhundert n. Chr. nachweisbar)[3] vorfindet. Der vierfache Leidens-Satz muß im Hinblick auf die Ausgestaltung seines Inhalts im Einzelnen selbst dann noch als eine originale Schöpfung Buddhas gelten, wenn man zugibt, daß dieser sich hinsichtlich der Terminologie und mancher Übungen an bereits Vorhandenes angelehnt hat. Auch die formelhafte Fassung, in der uns die vier hohen Wahrheiten im Pāli-Kanon entgegentreten, ist die gleiche wie in den Schriften anderer Schulen, z. B. Mahāvastu und Lalitavistara. Hieraus ergibt sich, daß die feste Formulierung der in den vier Wahrheiten zum Ausdruck gebrachten Gedanken schon in einer sehr frühen Zeit, die

---

[1]) Für die folgenden Ausführungen wird der Aufsatz *Frühbuddhismus* (im vorigen Heft dieser Zeitschrift), dessen Fortsetzung sie bilden, als bekannt vorausgesetzt.

[2]) Mv I, 7—10; 14; 22; Cv VI, 4, 9; D III, 2, 21; V, 29; M 56; A VIII, 12; Ud V, 3.

[3]) Nämlich im Kommentar des Vyāsa zum Yoga-Sūtra. Vergl. Garbe, Sāṃkhya und Yoga, p. 18.

der Sektenspaltung vorausging, vollzogen worden sein muß. Aber wir können noch einen Schritt weitergehen und die Behauptung aufstellen, daß auch die in *anattā* kulminierende Lehre von den *drei Merkmalen (anicca, dukkha, anattā)* ebenso wie die Lehre vom *upadhi* zum Inventar des allerältesten Buddhismus gehört hat. Dafür spricht nicht nur die außerordentliche Häufigkeit, mit der dieses Thema in den älteren Quellen, und zwar meist wieder in einer stereotypen Formulierung vorgetragen wird, sondern auch die Überlieferung selbst, welche die Anattā-Rede unmittelbar an die „Predigt von Benares", gleichsam als eine ein tieferes Verständnis vermittelnde Erläuterung des ersten Satzes vom Leiden anschließt[1]) (wie andererseits die m. E. gleichfalls ursprüngliche Kausalformel eine weiter ausholende Erklärung des zweiten und dritten Satzes vom Leiden darstellt).[2]) In der Tat vermittelt erst die Anattā-Lehre, wenn sie in ihrem ursprünglichen, wörtlichen Sinne begriffen wird, ein tieferes Verständnis des Satzes vom Leiden. Nehmen wir zu den angeführten Lehren noch die zu Buddhas Zeit bereits ausgebildete Anschauung von *Saṃsāra* und *Karman* hinzu, so haben wir das vor uns, was man, wie ich glaube, unbedenklich als den wesentlichen Inhalt des Buddhismus in frühester Zeit gelten lassen kann.

Der *Weg (magga)* oder *Pfad (paṭipadā)* bildet den Abschluß, die Krone des vierfachen Satzes vom Leiden. Von den zahllosen Stellen im Pāli-Kanon, welche die fundamentale Wichtigkeit und Bedeutung des Heilsweges in der Botschaft Buddhas dartun, sei nur auf die folgenden hingewiesen: Gleich die „Predigt von Benares" beginnt, bevor der vierfache Leidenssatz vorgetragen wird, mit der Verkündigung *des hohen achtteiligen Weges (ariyo aṭṭhaṅgiko maggo)* als *des mittleren Pfades (majjhimā paṭipadā)*, der zum Nibbāna führt und die beiden Extreme *(antā)*: ein Leben im Banne der Sinnenlüste einerseits, Schmerzensaskese andererseits, vermeidet;[3]) der im Anschluß daran gelehrte vierfache Satz vom Leiden gipfelt wiederum im hohen achtteiligen Wege. In

---

[1]) Mv I, 6, 38—46. [2]) A III, 61. [3]) Mv I, 6; S LVI, 11.

der Mittleren Sammlung heißt es einmal:[1]) „Von geringer Bedeutung, Ānanda, wäre Unstimmigkeit, beispielsweise über die Lebensführung oder die Ordensregel. Wenn aber, Ānanda, über den Weg oder Pfad in der Gemeinde Unstimmigkeit entstünde, so würde eine solche Unstimmigkeit vielem Volk zum Unheil und Unglück, vielem Volk unter Göttern und Menschen zum Unsegen, Unheil und Leiden gereichen." Buddha wird „des (vorher) noch nicht offenbaren Weges Offenbarer, des noch nicht geschaffenen Weges Schöpfer, des noch unerklärten Weges Erklärer, den Weg kennend, den Weg wissend, des Weges kundig" genannt.[2]) Darin besteht ja der wesentliche dogmatische Unterschied zwischen Buddha und einem erlösten Mönch, daß dieser auf dem Wege wandelt bezw. ihn zurückgelegt hat, den der Tathāgata entdeckt hat und als erster gegangen ist.[3]) Buddha erklärt dem Wanderasketen Subhadda, dem letzten von ihm persönlich gewonnenen Schüler, daß in einer Heilsnorm und Disziplin, in der sich der hohe achtteilige Weg nicht findet, auch keine Religiosen in den vier Graden der Heiligkeit angetroffen werden; diese können nur dort sein, wo der hohe achtteilige Weg vorhanden ist.[4]) In demselben Lehrtext wird der Weg oder Pfad der heiligen Dreiheit Buddha, Dhamma, Saṅgha als ein Viertes angereiht,[5]) und er wird andernorts[6]) *der höchste Weg* genannt. Im Mahā-Parinibbāna-Sutta wird der ganze Inhalt des Heilspfades in der Gliederung: *Sittliche Zucht, Geistesentfaltung, Weisheit* und (als Abschluß) *Erlösung* von Buddha zu wiederholten Malen der Jüngerschar als sein letztes Vermächtnis nachdrücklichst eingeschärft.[7]) In einem großen Teile der Langen Sammlung,[8]) in mehr als zehn Sutten der Mittleren Sammlung[9]) und auch sonst noch[10])

---

[1]) M 104. [2]) M 104; S XXII, 58, 10—11.

[3]) ibid. [4]) D XVI, 5, 27. [5]) D XVI, 6, 5; A IV, 76. [6]) Sn 1130.

[7]) D XVI, 1, 12; 2, 4; 2, 10; 2, 20; 4, 2—4; 4, 12.

[8]) D II, 42—98; III, 2 ff.; IV, 23; V, 27; XIII, 40 ff.; vergl. auch D I, 1, 8 ff.

[9]) M 27; 38; 51; 60; 76; 94; 112; etwas abweichend M 39; 53; 107; 125.

[10]) Z. B. A IV, 194; 198; X, 99.

bildet die nähere Erklärung des Heilsweges nach der genannten Gliederung mit geringfügigen Abweichungen geradezu den Hauptinhalt dieser Lehrtexte; an weiteren Stellen wieder wird der Pfad nach anderen Gesichtspunkten, und zwar als *achtteiliger Schulungsgang*[1]) oder mit Rücksicht auf den Fortschritt in der inneren Läuterung als *ein Weg in vier Etappen*[2]) dargelegt.

Der buddhistische Heilsweg kann als die Gesamtheit der zur Loslösung vom *Upadhi* (der Verstrickung in den uns wesensfremden Bereich des Vergänglichen und Leidvollen, d. i. die Persönlichkeit und die in dieser sich darstellende Welt) führenden Mittel bezeichnet werden.[3]) Über das eigentliche Ziel des Pfades sprechen sich die kanonischen Texte sehr eindeutig aus, wie aus folgenden Stichproben zu ersehen ist: „Der vom Tathāgata völlig verstandene mittlere Pfad . . . *führt zum Nibbāna;*“[4]) „dies, ihr Mönche, ist *der zur Leidensaufhebung führende Pfad;*“[5]) „der Weg, *der zur Stillung des Leidens,*[6]) *zum Nibbana führt;*“[7]) „auf Nibbāna bezieht sich ja der heilige Wandel, *Nibbāna ist sein Ziel, Nibbāna sein Abschluß;*“[8]) „wenn ihr diesen Weg verfolgt, *werdet ihr allem Leiden ein Ende machen;*“[9]) „*jene unerschütterliche Geisteserlösung,* ihr Mönche, das ist der Zweck des heiligen Wandels, das ist der Kern, *das ist das Ziel;*“[10]) „der *zur Aufhebung der Welt* führende Pfad;“[11]) „der *zur Aufhebung der Persönlichkeit* führende Pfad;“[12]) „aber man führt doch diesen heiligen Wandel, *um vom Werden gänzlich loszukommen.*“[13]) Wir erinnern uns aus den früheren Darlegungen, daß die Ausdrücke *Leidensaufhebung, Aufhebung der Welt, Aufhebung der Persönlichkeit, Loskommen vom Werden, Nibbāna* alle das Gleiche besagen. Auch *Geisteserlösung (cetovimutti)* — im vollsten Sinne — wird wie das Nibbāna definiert als das Freisein des Geistes von Gier, Haß und Verblendung,[14]) wäh-

[1]) D XXII, 21; M 117; 141; S XLV, 8.
[2]) A IV, 88; 239 u. ö.
[3]) Vergl. die Ausführungen im Aufsatz „Frühbuddhismus“.
[4]) Mv I, 6; S LVI, 11. [5]) ibid.; M 9; It 102; 103 u. ö.
[6]) Dh 191. [7]) Dh 289. [8]) M 44. [9]) Dh 275.
[10]) M 29. [11]) It 112; A IV, 45; S II, 3, 6. [12]) M 44.
[13]) Ud III, 10. [14]) A X, 20.

rend die *Wissenserlösung* dahin bestimmt wird, daß der Erlöste *weiß*: In mir sind Gier, Haß und Verblendung völlig erloschen.[1])

Sieht man sich den buddhistischen Erlösungspfad und das Endziel, zu dem er hinführt, an der Hand der älteren Quellen genauer an, so wird man keineswegs sagen dürfen, im Buddhismus bestehe die Aufhebung, des Leidens, die Erlösung, etwa wie ihm Sāṃkhya und Vedānta, oder werde, wie in diesen, erwirkt lediglich durch ein bestimmtes höheres Wissen, durch einen Erkenntnisakt schlechthin. Dies wird mit aller Schärfe in einer Unterredung zwischen dem Mönch Upavāna und Sāriputta betont.[2]) Upavāna richtet an Sāriputta folgende Fragen, die dieser sämtlich verneint: „Macht man durch Wissen dem Leiden ein Ende?" „Durch sittliche Zucht?" „Durch Wissen und sittliche Zucht?" „Ohne Wissen und sittliche Zucht?" Sāriputta führt dann Folgendes aus: Wenn es möglich wäre, durch Wissen, oder durch sittliche Zucht, oder durch Wissen und sittliche Zucht dem Leiden ein Ende zu machen, dann könnte dies ja einer vollbringen, während er noch am Werden haftet; könnte man aber ohne Wissen und sittliche Zucht zur Aufhebung des Leidens gelangen, so könnte selbst ein gewöhnlicher Alltagsmensch *(puthujjana)* dieses Ziel erreichen. Der richtige Standpunkt sei dieser: Wer in der sittlichen Zucht nicht vollkommen ist, der versteht und erkennt nicht der Wirklichkheit gemäß; *der in der sittlichen Zucht Vollkommene versteht und erkennt der Wirklichkeit gemäß. Der Wirklichkeit gemäß verstehend und erkennend macht man dem Leiden ein Ende.* An einer andern Stelle heißt es: „Durch sittliche Zucht wird das Wissen gestärkt, und durch Wissen die sittliche Zucht."[3]) Es wird hier nur mit anderen Worten derselbe Gedanke zum Ausdruck gebracht, der im Mahā-Parinibbāna-Sutta wiederholt als Buddhas letzte Mahnung an seine Jünger

---

[1]) a. a. O. Vergl. auch M 72, wo *geisterlöster Mönch (bhikkhu vimuttacitto)* synonym mit *arahat, asekha, tathāgata* gebraucht wird. Über *cetovimutti* und *paññāvimutti* (oder *vijjāvimutti*: M 118) wird noch Weiteres zu sagen sein.

[2]) A IV, 175. [3]) D IV, 22.

hervorgehoben wird: „Auf sittliche Zucht gegründete Sammlung (Konzentration, *samādhi*) bringt reiche Frucht und hohen Segen; auf Sammlung gegründetes Wissen (Weisheit, *paññā*) bringt reiche Frucht und hohen Segen; von Wissen durchdrungen wird der Geist völlig frei von den ‚Einflüssen' *(āsavā)*, nämlich von dem Einfluß der Begierden, von dem Einfluß des Werdens, von dem Einfluß falscher Ansichten und vom Einfluß des Nichtwissens."[1])

Im Buddhismus ist also das durch den Heilspfad vermittelte erlösende Wissen aufs engste verbunden mit einer vollständigen Läuterung des Menschen sowohl hinsichtlich seines äußeren Verhaltens in Werk, Wort und Lebensführung, als auch hinsichtlich seines Denkens, seiner Gesinnung und der in ihm liegenden Neigungen und Triebe, und ist ohne diese um sich greifende Läuterung schlechterdings nicht zu erringen. „Die Entfaltung des Geistes in heilsamen Dingen nenne ich wertvoll, Cunda; was soll man da erst von den Regeln sagen, die sich auf Werk und Wort beziehen!"[2]) Vorbedingung für die Erreichung des Zieles ist also nicht nur eine peinliche Selbstdisziplin im Tun und Reden, sondern auch eine Beherrschung des Gedanken- und Trieblebens, so zwar, daß nicht nur die klar zum Bewußtsein kommenden Gedanken einer beständigen scharfen Kontrolle unterworfen, sondern schließlich — und ganz besonders — die im Unterbewußten als *saṅkhārā* vorhandenen triebhaften „feinen Regungen" *(sukhumā vitakkā)*[3]) in das Blickfeld des Bewußtseins gerückt, überwunden und schließlich zur Auflösung gebracht werden; wir lesen: „Die leisen Gedankenregungen, die feinen Gedankenregungen, die noch nicht aufgestiegenen Wallungen des Geistes — wer diese Gedankenregungen nicht erkannt hat, eilt unsteten Geistes von Existenz zu Existenz. Aber der Eifrige, klar Bewußte, der diese Gedankenregungen erkannt hat, hemmt sie; ein Erwachter hat auch diese noch nicht zu Tage getretenen Wallungen des Geistes restlos von sich getan."[2]) Sogar Zustände hoher Verinnerlichung, wie

---

[1]) D XVI, 1, 12; 2, 4; 2, 10; 2, 20; 4, 2—4; 4, 10.
[2]) M 8. [3]) Ud IV, 1. [4]) Ud IV, 1.

die vier Vertiefungen und die höheren Versenkungen bis zum Zustand des ‚Weder-Wahrnehmens-noch-auch-Nichtwahrnehmens' gelten in der „Disziplin des Heiligen" keineswegs als *Tilgung;* jene verdienen nur den Namen *glückliche Zustände,* diese den Namen *Zustände der Ruhe.*[1] *Tilgung* bedeutet in Buddhas Lehre die restlose Vernichtung der mannigfachen Schlacken und Trübungen des Geistes *(kilesā),* als da sind Begier, Übelwollen, Zorn, Feindseligkeit, Heuchelei, Neid, Eifersucht, Habsucht, Trug, Tücke, Starrsinn, Heftigkeit, Dünkel, Eitelkeit, Überhebung, träge Nachlässigkeit.[2] Es ist ein wesentlicher Zug des buddhistischen Erlösungsideals, daß der Heilige, der Arahat nicht nur hinsichtlich seiner Handlungen und Worte makellos dasteht, daß er unheilsamen Gedanken keinen Eintritt in sein Bewußtsein gewährt, sondern daß er alle Dispositionen zu solchen unheilsamen Zuständen mit Stumpf und Stiel ausgerodet hat, so daß sie sich nicht mehr entfalten, nicht mehr weiterwuchern können. Und dieses Ziel kann nach der Lehre eben nur durch kraftvolle Verfolgung des vom Tathāgata geoffenbarten Heilsweges erreicht werden. Aber der Zeitpunkt, *wann* die Erlösung eintritt, *wann* der Geist des Jüngers von den ‚Einflüssen' frei wird, steht keineswegs fest. Ebensowenig wie ein Landmann, wenn er seinen Acker richtig bestellt und für genügende Bewässerung Sorge getragen hat, die Macht hat zur Bestimmung des Zeitpunktes, wann das Korn aufgehen, Frucht bringen und zur Reife gelangen wird, — ebensowenig vermag ein Mönch, nachdem er sich in sittlicher Zucht, Geistesentfaltung und hohem Wissen geschult hat, den Zeitpunkt anzugeben, *wann* sein Geist von den ‚Einflüssen' frei sein wird und damit die Erlösung eingetreten ist. Die Zeit wird einmal kommen, sofern der Mönch sich der Schulung des Pfades richtig unterzogen hat, aber *wann* sie kommt, vermag er nicht zu bestimmen.[3] Der Zeitpunkt braucht nicht notwendigerweise innerhalb der Zeitspanne des gegenwärtigen Lebens zu liegen, wie z. B. Buddhas ständiger Begleiter, der liebenswürdige, allzeit hilfsbereite Ānanda beim

---

[1] M 8. [2] M 7. [3] A III, 91.

Abscheiden des Meisters die Erlösung noch nicht errungen hatte.[1]) Der Buddhismus bedient sich hier eben anderer Maßstäbe als das westliche Denken: Was hier erkämpft, erstrebt wurde, selbst wenn es nicht zum Ziele führte, ist nicht umsonst gewirkt worden; was unvollendet blieb hienieden, wird später, sei es in einer Himmelswelt, sei es in einem nächsten Erdenleben zur Vollendung gelangen. Auf jeden Fall sind die gemachten Anstrengungen, und sei es auch nur auf dem Gebiete der sittlichen Zucht, die Vorbedingung für eine günstige Wiedergeburt und beugen dem Absturz in eine der Leidenswelten vor[2].)

Nun liegen die Dinge allerdings nicht so, daß schlechthin jeder Mensch imstande und fähig wäre, den Heilsweg sofort zu betreten, geschweige denn erfolgreich auf ihm fortzuschreiten. Es gibt da gewisse ‚Hindernisse', die im Sinne des Buddhismus einen Menschen geradezu als *pfadunfähig* erscheinen lassen; es gibt Menschen, die ihrer ganzen Natur und Veranlagung nach einen geistigen Fortschritt einfach nicht erringen können. Wir lesen hierüber:[3]) „Ist jemand, ihr Mönche, mit sechs Eigenschaften behaftet, so ist er, selbst wenn er die wahre Lehre zu hören bekommt, unfähig, den rechten Pfad, die Vollendung im Guten zu gewinnen. Mit welchen sechs Eigenschaften? Wenn er 1. durch seine Taten gehemmt, 2. durch geistige Schlacken *(kilesā)* gehemmt, 3. durch die Reife seines Karman gehemmt, 4. ohne Vertrauen, 5. ohne Energie, 6. ohne Einsicht ist." Hierzu ist Folgendes zu bemerken: „Durch seine Taten gehemmt" ist jemand, der eins der fluchwürdigen Verbrechen oder unmittelbar wirkenden Taten *(abhiṭhānāni, ānantariyakammāni)* begangen hat, nämlich: Muttermord, Vatermord, Ermordung eines Heiligen *(arahat)*, absichtliche blutige Verletzung eines Tathāgata, Spaltung der Mönchsgemeinde.[4]) Diese Verbrechen werden

[1]) D XVI, 5, 13—14.

[2]) A II, 2, 6; III, 9; 17; 51; M 129; D XVI, 1, 23 f.; S I, 5, 8; III, 3, 1; It 32; 33; Dh 15; 17; 121; 122 und sonst noch oftmals.

[3]) A VI, 86.

[4]) Sn 231; Khp VI, 10 nebst Kommentar; A V, 129. Der Kom. zum Khuddakapāṭha fügt als sechstes *abhiṭhāna* die einem andern Lehrer geleistete Gefolgschaft *(aññasatthu-uddesa)* an.

„unmittelbar wirkend“ genannt, weil sie nach dem Tode unweigerlich in den Abgrund, in höllische Welt führen.[1]) „Durch geistige Schlacken gehemmt“ bedeutet (nach der Erklärung des Kommentars) Befangensein in jenen ganz verderblichen Anschauungen wie Nihilismus, Skeptizismus, Fatalismus, die, wie wir heute sagen würden, auf eine *Leugnung der moralischen Weltordnung* hinauslaufen; wir werden davon noch zu sprechen haben. „Durch die Reife seines Karman gehemmt“ heißt: Gehemmt durch geistige, sittliche und körperliche Leiden, Mängel und Defekte, die auf schlimmes Wirken in einer früheren Existenz zurückzuführen sind. Es ist weiterhin einleuchtend, daß da, wo kein Vertrauen zu Buddha und seiner Lehre vorhanden ist, wo jede Energie fehlt und man sich jeder besseren Einsicht hartnäckig verschließt, auch von dem Betreten des Heilsweges keine Rede sein kann. In diesem Zusammenhang ist es beachtenswert, daß auch einem Eunuchen, wohl wegen der durch den gewaltsamen Eingriff bewirkten Herabminderung und Alterierung der geistigen, sittlichen und körperlichen Qualitäten, die Zugehörigkeit zur Mönchsgemeinde versagt ist.[2])

Man könnte versucht sein, hier geltend zu machen — und in der Tat ist das oftmals geschehen — daß bei diesem Standpunkt der Lehre Buddhas viele Menschen vom Heile ausgeschlossen seien. Allein das heißt doch, den Buddhismus durch die Brille westlicher Betrachtungsweise ansehen. Auch hier will der Buddhismus, wenn man ihm gerecht zu werden versucht, mit seinen eigenen, den *indischen* Maßstäben gemessen sein, die, was die Zeitfluchten und den moralischen Ausgleich betrifft, viel umfassender, weitreichender, man könnte sagen unfaßbarer als die dem Abendländer geläufigen sind. Gewiß, ein Mensch, der sich mit einem der fluchwürdigen Verbrechen, z. B. Vatermord, belastet hat, wie jener König Ajātasattu,[3]) hat sich für dieses Erdenleben die Möglichkeit für das Aufgehen des „Wahrheitsblickes“ selbst abgeschnitten[4]) und hat nach seinem Abscheiden „in höllischer Welt viele Jahre, viele hundert, viele tausend,

[1]) A V, 129. [2]) A X, 31. [3]) Cv VII, 2 ff.; D II, 99.
[4]) D II, 102.

viele hunderttausend Jahre Pein"[1]) zu gewärtigen, „bis sich die böse Tat erschöpft hat."[2]) Aber einmal schlägt für ihn die Stunde, da dieses Entsetzliche ein Ende nimmt. Dann kann auch für ihn ein neuer Aufstieg beginnen, zumal wenn er hienieden noch, wie es bei Ajātasattu der Fall war, ein reumütiges, rückhaltloses Geständnis seiner Verschuldung abgelegt und dadurch eine gute Saat gesät hat; „denn in der Disziplin des Heiligen bedeutet es einen Fortschritt, wenn man seine Schuld als Schuld eingesteht, sie nach Gebühr zu sühnen sucht und sich für die Zukunft zurückhält."[3])

Die kanonischen Texte berichten oftmals,[4]) daß Buddha, wenn er bei einem neu Herzutretenden Empfänglichkeit für die Heilsnorm wahrnahm, diesem nicht sogleich die vier hohen Wahrheiten, den Grundstock seiner Lehre, darlegte, sondern ihn erst vorbereitete, indem er gleichsam den Boden für das Aufnehmen der Saat geeignet machte. Diese in einer stereotypen Formel gehaltenen Berichte lauten:[5]) „Und der Erhabene legte im Hinblick auf N. N. der Reihe nach folgende Gegenstände dar: Er erklärte das Geben, die sittliche Zucht, die Himmel, (ferner) das Elend, die Unwürdigkeit und Unreinheit der Sinnenlüste und den Segen, den die Entsagung in sich birgt." Buddha sprach also zuerst über das Geben und Spenden, jene Tugend, die auch sonst oftmals als sehr verdienstlich mit hohen Worten gepriesen wird,[6]) dann über sittliche Zucht und über das Ergebnis dieser beiden Tugenden, nämlich die Wiedergeburt in einem Himmel. Er predigte über ein Leben in himmlischer Welt, über seine Dauer und seine Herrlichkeit,[7]) und ging dann dazu über, die Sinnenlüste zu schildern, wie sie in sich selbst und in ihren Folgen (schlimme Wiedergeburt) elend, unwürdig und widerwärtig sind, während das Aufgeben der Sinnenlüste, die Entsagung, größten Segen

---

[1]) S III, 2, 10, 2; Ud V, 3. [2]) M 129; 130; A III, 35.

[3]) D II, 99—102; vergl. auch A III, 90; IV, 159; IX, 11 u. ö.

[4]) Z. B. Mv I, 7—10; 14; 22; Cv VI, 4, 9; D III, 2, 21; V, 29; M 56; A VIII, 12; Ud V, 3.

[5]) a. a. O.

[6]) It 22; 26; A III, 57; IV, 39; V, 31; VII, 54; VIII, 34; 35.

[7]) A III, 70; M 75; vergl. auch A IV, 111.

in sich birgt. Die Berichte fahren dann fort: „Als der Erhabene erkannte, daß der N. N. in seinem Geiste vorbereitet, empfänglich, frei von Hemmungen, freudig gestimmt und voll heiterer Ruhe war, da verkündete er das, was die eigentliche Lehre der Erwachten ist: das Leiden, seine Entstehung, seine Aufhebung, den Weg. Wie da ein weißes, fleckenloses Gewand ganz und gar die Farbe in sich aufnimmt, so ging dem N. N. an eben der Stätte, wo er saß, der durch Staub nicht getrübte, fleckenlose Wahrheitsblick auf, (so daß er erkannte:) Was immer dem Entstehen unterworfen ist, das alles ist der Aufhebung unterworfen." Wir entnehmen diesen Berichten u. a., daß dem Betreten des Heilsweges eine Belehrung über die vier hohen Wahrheiten vorausging. Und wenn dann der Aspirant, nachdem er den Inhalt des Leidenssatzes wenigstens in seinen Umrissen theoretisch begriffen hatte, von dem Gedanken überwältigt wurde: „Versunken bin ich in Geburt, in Altern und Sterben, in Kummer, Weh, Schmerz, Gram und Verzweiflung, in Leiden versunken, von Leid überwältigt! Ach daß es doch möglich wäre, dieser ganzen Leidensmasse ein Ende zu machen!"[1]) — dann war er reif, den Buddhaweg zu beschreiten. —

Den folgenden Ausführungen liegen in ihrer Gliederung die Gesichtspunkte zu Grunde, die uns die kanonischen Texte selbst an die Hand geben. Wir betrachten A. den Weg als einen achtteiligen (in seiner Vollendung zehnteiligen) Schulungsgang; B. den Weg als den Pfad des Schülers in drei (bezw. vier) Teilen; C. den Weg als Pfad der heiligen Jünger in vier Etappen.

A. Der hohe achtteilige Weg

I. Der achtteilige Weg in der Predigt von Benares

Wo in den kanonischen Texten vom achtteiligen Wege *(aṭṭhaṅgiko maggo)* die Rede ist, führt dieser fast immer die Bezeichnung *ariya*, ein Wort, das ursprünglich auf die *āryāḥ*

[1]) M 29; 30; 77.

(im Gegensatz zu den Ureinwohnern des Landes) bezogen, alles das kennzeichnete, was vornehm, edelgeboren, von reiner Abstammung war. In Verbindung mit dem Heilsweg soll das Wort *aryia* den Pfad herausheben über das, was niedrig, gemein, unedel, gewöhnlich, alltäglich erscheint; daher kann der Ausdruck ganz zutreffend als *edel, hoch, sublim, erhaben,* auch als *heilig* (gegenüber dem unheiligen *(anariya)* Betragen und Leben der weltlich gesinnten Menschen) übersetzt werden. So wird auch die mönchische Zucht oftmals *ariyassa vinayo* („die Disziplin des Heiligen" oder „Hohen" genannt,[1]) und „heiliges" oder „vornehmes Schweigen" *(ariyo tuṇhībhāvo)* wird neben Unterredung über die Heilsnorm den Mönchen als ihrem Stande angemessenes Verhalten eingeschärft.[2]) Der vierfache Satz vom Leiden führt bekanntlich ebenfalls das Prädikat *ariya,*[3]) und endlich ist jeder, der auf dem hohen Pfade wandelt, selbst ein *Ariya.*

In der ‚Predigt von Benares',[4]) die nach der übereinstimmenden Tradition aller Schulen den Beginn der Lehrtätigkeit Buddhas bedeutet, wird der ‚hohe achtteilige Weg' eingangs und dann gegen Ende in einer trockenen, formelhaften Aufzählung der acht Teile: rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechter Kampf, rechtes Gedenken, rechte Sammlung — ohne jede nähere Erläuterung der einzelnen Glieder — vorgetragen. Hieraus können wir, die Geschichtlichkeit der berichteten Begebenheit vorausgesetzt, mit ziemlicher Sicherheit den Schluß ziehen, daß diese Rede trotz des prachtvollen Rhythmus, in dem die Worte dahingleiten,[5]) zum mindesten in den Partien, die vom Pfade handeln, unmöglich so gelautet haben kann, wie sie uns überliefert ist. Dies wird sofort einleuchtend, wenn man sich die ganze Situation vergegenwärtigt. Jene fünf Asketen, an die sich Buddha hier wendet, waren seine begeisterten Schüler gewesen in jener Zeit, als er sich der furchtbarsten Selbstkasteiung hin-

---

[1]) D II, 100; S XXXV, 84; A III, 90; IV, 159; IX, 11 u. ö.

[2]) M 26; Ud II, 2; III, 8; III, 9.

[3]) Überaus häufig im Kanon. [4]) Mv I, 6; S LVI, 11.

[5]) Vergl. Beckh, Buddhismus I, 93.

gab und das Fasten bis zur völligen Nahrungsenthaltung steigerte.[1]) Als er dann erkannte, daß diese selbstquälerische Askese ein Irrweg sei, und er nunmehr wieder regelmäßig Nahrung zu sich nahm, wandten sich die Fünf von ihm ab, indem sie sprachen: „Im Überfluß lebt der Asket Gotama; er hat den Kampf aufgegeben und sich der Üppigkeit zugewandt."[2]) Nunmehr steht Buddha seinen ehemaligen Schülern als ein Tathāgata gegenüber, um ihnen das, was er in heißem Ringen gefunden hat, mitzuteilen, Kann man auch nur einen Augenblick glauben, daß diesen fünf Bettelmönchen in jener wichtigen Stunde mit einer leeren Formel gedient gewesen sei, deren ohne jede nähere Erklärung aufgezählte acht Teile je nach dem Standpunkt des Hörers sehr verschiedener Auslegung fähig sind? Im Gegenteil: Um Buddha, an dem sie irre geworden waren, überhaupt verstehen zu können, war es für die fünf Asketen von größter Wichtigkeit, im Einzelnen genau zu erfahren, was unter rechter Anschauung, rechter Lebensführung, rechtem Kampf, rechtem Gedenken usw. im Sinne des Mannes, der zu ihnen sprach, zu verstehen sei. Die ‚Predigt von Benares' läßt hierüber kein Wort verlautbaren. In diesem Teile der Rede können wir demnach nichts anderes erblicken als die in eine feste Formel geprägte Disposition von Ausführungen, die eingehender gewesen sein und weiter ausgeholt haben müssen, als ihre uns überlieferte Fassung erkennen läßt. Das Gleiche wird auch für die übrigen Partieen der Rede anzunehmen sein, und die Tradition führt uns selbst auf diese Vermutung, indem sie die Anattā-Rede unmittelbar an die ‚Predigt von Benares' als nähere Erläuterung anschließt.[3]) Gleichwohl muß angesichts der übereinstimmenden Überlieferung aller Schulen die uns vorliegende Formulierung in einer sehr frühen Zeit zum Abschluß gekommen sein.[4])

---

[1]) M 12; 36; 85. [2]) M 36; 85; Mv I, 6.

[3]) Mv I, 6, 38—46.

[4]) Zahlreiche formelhafte kürzere und längere Stücke in stereotyper Fassung sind auch sonst schon in der Urzeit geprägt worden. Sie gehören zur mündlichen Urüberlieferung und waren sozusagen ‚loci memoriales', die dann später von den Redaktoren der Sutten einfach einge-

(im Gegensatz zu den Ureinwohnern des Landes) bezogen, alles das kennzeichnete, was vornehm, edelgeboren, von reiner Abstammung war. In Verbindung mit dem Heilsweg soll das Wort *aryia* den Pfad herausheben über das, was niedrig, gemein, unedel, gewöhnlich, alltäglich erscheint; daher kann der Ausdruck ganz zutreffend als *edel, hoch, sublim, erhaben,* auch als *heilig* (gegenüber dem unheiligen *(anariya)* Betragen und Leben der weltlich gesinnten Menschen) übersetzt werden. So wird auch die mönchische Zucht oftmals *ariyassa vinayo* („die Disziplin des Heiligen" oder „Hohen" genannt,[1]) und „heiliges" oder „vornehmes Schweigen" *(ariyo tuṇhībhāvo)* wird neben Unterredung über die Heilsnorm den Mönchen als ihrem Stande angemessenes Verhalten eingeschärft.[2]) Der vierfache Satz vom Leiden führt bekanntlich ebenfalls das Prädikat *ariya,*[3]) und endlich ist jeder, der auf dem hohen Pfade wandelt, selbst ein *Ariya.*

In der ‚Predigt von Benares',[4]) die nach der übereinstimmenden Tradition aller Schulen den Beginn der Lehrtätigkeit Buddhas bedeutet, wird der ‚hohe achtteilige Weg' eingangs und dann gegen Ende in einer trockenen, formelhaften Aufzählung der acht Teile: rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechter Kampf, rechtes Gedenken, rechte Sammlung — ohne jede nähere Erläuterung der einzelnen Glieder — vorgetragen. Hieraus können wir, die Geschichtlichkeit der berichteten Begebenheit vorausgesetzt, mit ziemlicher Sicherheit den Schluß ziehen, daß diese Rede trotz des prachtvollen Rhythmus, in dem die Worte dahingleiten,[5]) zum mindesten in den Partien, die vom Pfade handeln, unmöglich so gelautet haben kann, wie sie uns überliefert ist. Dies wird sofort einleuchtend, wenn man sich die ganze Situation vergegenwärtigt. Jene fünf Asketen, an die sich Buddha hier wendet, waren seine begeisterten Schüler gewesen in jener Zeit, als er sich der furchtbarsten Selbstkasteiung hin-

[1]) D II, 100; S XXXV, 84; A III, 90; IV, 159; IX, 11 u. ö.
[2]) M 26; Ud II, 2; III, 8; III, 9.
[3]) Überaus häufig im Kanon. [4]) Mv I, 6; S LVI, 11.
[5]) Vergl. Beckh, Buddhismus I, 93.

gab und das Fasten bis zur völligen Nahrungsenthaltung steigerte.[1]) Als er dann erkannte, daß diese selbstquälerische Askese ein Irrweg sei, und er nunmehr wieder regelmäßig Nahrung zu sich nahm, wandten sich die Fünf von ihm ab, indem sie sprachen: „Im Überfluß lebt der Asket Gotama; er hat den Kampf aufgegeben und sich der Üppigkeit zugewandt."[2]) Nunmehr steht Buddha seinen ehemaligen Schülern als ein Tathāgata gegenüber, um ihnen das, was er in heißem Ringen gefunden hat, mitzuteilen, Kann man auch nur einen Augenblick glauben, daß diesen fünf Bettelmönchen in jener wichtigen Stunde mit einer leeren Formel gedient gewesen sei, deren ohne jede nähere Erklärung aufgezählte acht Teile je nach dem Standpunkt des Hörers sehr verschiedener Auslegung fähig sind? Im Gegenteil: Um Buddha, an dem sie irre geworden waren, überhaupt verstehen zu können, war es für die fünf Asketen von größter Wichtigkeit, im Einzelnen genau zu erfahren, was unter rechter Anschauung, rechter Lebensführung, rechtem Kampf, rechtem Gedenken usw. im Sinne des Mannes, der zu ihnen sprach, zu verstehen sei. Die ‚Predigt von Benares' läßt hierüber kein Wort verlautbaren. In diesem Teile der Rede können wir demnach nichts anderes erblicken als die in eine feste Formel geprägte Disposition von Ausführungen, die eingehender gewesen sein und weiter ausgeholt haben müssen, als ihre uns überlieferte Fassung erkennen läßt. Das Gleiche wird auch für die übrigen Partieen der Rede anzunehmen sein, und die Tradition führt uns selbst auf diese Vermutung, indem sie die Anattā-Rede unmittelbar an die ‚Predigt von Benares' als nähere Erläuterung anschließt.[3]) Gleichwohl muß angesichts der übereinstimmenden Überlieferung aller Schulen die uns vorliegende Formulierung in einer sehr frühen Zeit zum Abschluß gekommen sein.[4])

---

[1]) M 12; 36; 85. [2]) M 36; 85; Mv I, 6.

[3]) Mv I, 6, 38—46.

[4]) Zahlreiche formelhafte kürzere und längere Stücke in stereotyper Fassung sind auch sonst schon in der Urzeit geprägt worden. Sie gehören zur mündlichen Urüberlieferung und waren sozusagen ‚loci memoriales', die dann später von den Redaktoren der Sutten einfach einge-

In neuerer Zeit ist die Ansicht vertreten worden, die achtgliedrige Formulierung des Heilsweges sei „nur eine unvollständige und ungenaue populär-poetische Fassung des buddhistischen Heilspfades.“ Das eigentliche Heilswegschema enthalte vier Glieder, nämlich die sittliche Zucht *(sīla)*, Geistesentfaltung oder Sammlung *(bhāvanā, samādhi)*, Weisheit *(paññā)* und Erlösung *(vimutti)*.[1]) An dieser Behauptung ist nur so viel richtig, daß die kurze *Formel*, in der uns der hohe achtteilige Weg in der ‚Predigt von Benares‘ und an vielen anderen Stellen des Kanons vorgetragen wird, eine dispositionsartige summarische Zusammenfassung des achtfachen Schulungsganges darstellt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß wieder an anderen Stellen entweder der ganze achtteilige Weg[2]) oder einzelne seiner Glieder[3]) eingehender und ausführlicher als in der Benares-Predigt behandelt werden. Andererseits wird auch jenes vier- oder (mit Auslassung von *vimutti*) dreigliedrige Heilswegschema oftmals nur formelhaft in kurzen Sätzen vorgeführt.[4]) Die kurze Formel, in der uns der achtteilige Weg in der ‚Predigt von Benares‘ dargeboten wird, darf uns also keineswegs dazu verleiten, die Lehre vom achtteiligen Wege selbst etwa als eine ungenaue, populär-poetische Fassung des Heilsweges, und jenes drei- (oder vierfach) gegliederte Schema (das wir unter B zu betrachten haben) als die eigentliche Heilswegslehre anzusprechen. Beide Schemen sind gleich bedeutungsvoll; ein jedes behandelt denselben Heilsweg nach besonderen Ge-

---

schaltet wurden, wenn diese oder jene Gedanken zu entwickeln waren. So würden sich die zahllosen völlig gleich lautenden Partien und formelhaften Wendungen in den verschiedensten Lehrtexten des Kanons am ungezwungensten erklären lassen.

[1]) Vergl. Heiler, Die buddhistische Versenkung[2], p. 10; ähnlich, wenn auch vorsichtiger Beckh, Buddhismus II, 18.

[2]) D XXII, 21; M 117; 141; S XLV, 8.

[3]) M 9; A VI, 63 (erstes Glied); A IV, 14 (sechstes Glied); D XXII; M 10; 119 (siebentes Glied); das achte Glied, an den Vertiefungen und anderweitig exemplifiziert, erscheint sehr häufig.

[4]) Z. B. D XXXIII, 1, 11, XXV; A III, 74; 81; 82; 83; 84; 85; 86; 88; IV, 136; 137; 150; 194; V, 22; 24; XI, 11.

[5]) oder „zwecklos, nutzlos ist“ *(anatthasaṃhita)*.

sichtspunkten. Man trifft wohl das Richtige, wenn man sagt, dem achtteiligen Schema liegen mehr *systematische*, dem drei- bezw. vierteiligen mehr *methodische* Gesichtspunkte zu Grunde. In welchem Verhältnis beide Schemen zu einander stehen, wird später zu erörtern sein.

So kurz und formelhaft die ‚Predigt von Benares' auch gehalten ist, so erfahren wir aus ihr doch manches über den Pfad, was recht bemerkenswert ist. Eingangs wird der hohe achtteilige Weg als der mittlere Pfad *(majjhimā paṭipadā)* charakterisiert; er vermeidet zwei extreme Irrwege, die einer, der die Weltentsagung vollzogen hat *(pabbajita)*, nicht gehen darf. „Da ist auf der einen Seite diese an sinnliches Glück sich anklammernde Hingabe an die Sinnenlüste, die niedrig, gemein, gewöhnlich, unedel ist und nicht zum Heile gereicht; da ist auf der andern Seite jene Hingabe an die Selbstpeinigung, die leidvoll, unedel ist und nicht zum Heile gereicht." Von diesen beiden Irrwegen ist im Kanon öfter die Rede. So werden an einer Stelle[1]) drei Pfade namhaft gemacht: der verworrene[2]) Pfad, der qualvolle Pfad und der mittlere Pfad. Auf dem „verworrenen Pfade" wandeln alle, welche den Glauben hegen und der Meinung sind, „daß in den Sinnenlüsten nichts Arges zu finden sei." Diese verstricken sich immer tiefer in die Sinnlichkeit und gelangen nach ihrem Abscheiden zu einer schlimmen Wiedergeburt in der Hölle.[3]) „Qualvoller Pfad" ist eine Bezeichnung für die zahlreichen Verirrungen und Auswüchse der Askese (Selbstkasteiung und körperliche Abtötung), die schon zu Buddhas Zeit wohlbekannt waren und von denen im Kanon förmliche Listen aufgeführt werden.[4]) Buddha hat diese Schmerzensaskese, die er selbst vor der Erleuchtung durchgemacht hat,[5]) mit großer Entschiedenheit verworfen. Dies ist ein Punkt, worin sich der Buddhismus von anderen indischen Systemen sehr vorteilhaft unterscheidet, beispielsweise vom Jinismus, der etwa gleichzeitig mit ihm zur Ausbildung gelangte. Auch die

---

[1]) A III, 152. [2]) *āgāḷha*, wörtl. „in Dickicht verstrickt".
[3]) A III, 152; 112.
[4]) M 12; 36; 40; 45; 51; 57; 60; 85; 94; A III, 152—153; IV, 198.
[5]) M 12; 36; 85.

Schmerzensaskese, die auf innere Läuterung nicht bedacht ist, führt zu ungünstiger Wiedergeburt.[1])

Die Rede fährt nun fort: „Diese beiden Extreme vermeidet der vom Tathāgata verwirklichte mittlere Pfad, der sehend macht und Verständnis verleiht, der zur Ruhe, zu höherem Wissen, zur Erwachung, zum Nibbāna führt." In diesen formelhaften Ausdrücken steckt mehr, als man auf den ersten Blick vermuten möchte. „Der sehend macht" heißt in wörtlicher Übersetzung „Auge schaffend" oder noch genauer „Sehorgan schaffend" *(cakkhukaraṇa)*. In einem andern Text[2]) heißt es: „Diese drei Augen *(cakkhūni)* gibt es, ihr Mönche; welche drei? Das fleischliche Auge, das himmlische Auge, das Weisheits-Auge." Das „himmlische Auge" *(dibbacakkhu)* als seherischer Hellblick, spielt bei den durch die Verwirklichung der vierten Vertiefung vermittelten übernormalen Vermögen, von denen noch die Rede sein wird, eine große Rolle. Sonst kennen die Texte noch das „Buddha-Auge"[3]) und das „allseitige Auge",[4]) das alle *cakkhūni* in sich begreift. Der Ausdruck *cakkhukaraṇa* will also besagen, daß der mittlere Pfad die geistigen Augen, die bei dem Weltkinde „durch Schmutz verkrustet sind", öffnet, daß er zu geistiger Sicht, zum Hellblick führt und Erkenntnisse vermittelt, „die nicht im Bereiche des diskursiven Denkens liegen" *(atakkāvacara)*.[5]) Hierher rechnet der Buddhismus z. B. die Kenntnis früherer Lebensläufe, die hellsichtige Schau des „himmlischen Auges", das Hellhören vermittels des „himmlischen Ohres", die Durchdringung der Geister u. a. m. Buddha selbst wird „das verkörperte Wissen, *das verkörperte Auge*" *(cakkhubhūta)* genannt.[6]) Wie das leibliche Auge das Sehen vermittelt, so vermittelt das geistige Auge, das in tiefer Kontemplation sich öffnet, ein unmittelbares, die irdische Sinnentätigkeit weit überragendes *erkennendes Schauen* *(ñāṇadassana)*,[7]) und die unter intensivster Konzentration durchgeführten Betrachtungen verdichten sich geradezu zu

[1]) Dh 311; M 45; 57. [2]) It 61.
[3]) Ud III, 10; Mv I, 5; M 26; 85. [4]) Mv I, 5; M 26; 85.
[5]) Mv I, 5; D I, 1, 28; M 26; 72; 85.
[6]) M 18; S XXXIV, 116. [7]) M 29 u. ö.

Wahrnehmungen (saññā), die dem geistigen Blick sich darbieten.[1]) Daß solche geistigen Schauungen möglich sind, wird kein einsichtiger Mensch bestreiten. Sie kommen denn auch unter anderen Bedingungen als denen in der Kontemplation gesetzten tatsächlich gar nicht so selten vor. Wenn beispielsweise in höchster Lebensgefahr befindliche oder mit dem Tode ringende Personen die Ereignisse ihres bisherigen Lebens mit großer Deutlichkeit an sich vorüberziehen sehen, so sind das nicht etwa durch Reflexion zustandegekommene Vorstellungen, sondern plastische Bilder, die in das geistige Blickfeld eintreten und als solche wahrgenommen, geschaut werden. So auch sieht der hellsichtige Seher ein künftig eintretendes Ereignis plastisch als Bild vor sich, hinter dem die reale Gegenwart völlig zurücktritt. Versenkt sich nun der Kontemplant in die Betrachtung des Körpers *(kāyānupassanā)*,[2]) speziell in eine der „Leichenbetrachtungen",[3]) so kann diese für ihn, vorausgesetzt, daß die notwendigen Bedingungen gegeben sind, zu einer erschütternden *Wahrnehmung* des Vergänglichen *(aniccasaññā)*[4]) werden. Jenes „*Gleichsam als sähe er einen Leichnam auf der Leichenstätte liegen*" hört dann auf, Gleichnis zu sein und wird schauererregende Wirklichkeit. Er *sieht*, „gleichwie etwa einer den andern betrachten mag, der Stehende den Sitzenden, oder der Sitzende den Liegenden",[5]) diesen seinen Körper gegenständlich vor sich, wie er als Leichnam auf einem Totenfelde daliegt. Der ganze Prozeß des Verfalls und der Verwesung in allen grauenhaften Stadien zieht filmartig vor seinem geistigen Auge vorüber, bis dann von dieser Leiblichkeit nur noch „Knochen, modernd, in Staub zerfallend"[6]) vorhanden sind. Jetzt hat er in geistiger Schau die erschütternde Wahrheit erfahren: „So ist dieser mein Körper beschaffen, das ist seine Natur, diesem Prozeß unterliegt er." Aber *buddhistisch* ist eine solche „Wahrnehmung des Vergänglichen" erst dann, wenn sie sich in der

---

1) A VI, 35; X, 60 u. ö.
2) D XXII, 2—10; M 10; 119. 3) ibid.
4) A X, 60, 1 u. ö. 5) A, V, 28. 6) D XXII, 10; M 10; 119.

vollen Belichtung des Anattā-Gedankens (in seinem ursprünglichen, eigentlichen Sinne) vollzieht, indem der Mönch weiß: „Dieser Körper gehört mir *nicht* an, *der bin ich nicht,* der ist *nicht* mein Selbst.“[1]) Damit gelangt der Kontemplant zu jener tiefgehenden „Desinteressiertheit“ am eigenen Organismus, die eine zeitweilige Loslösung von der Haftensgruppe ‚körperliche Form‘ bedeutet. „Wenn der kenntnisreiche, edle Jünger solches durchschaut, wird er des Körpers satt. Indem er seiner satt wird, verliert er die Lust daran, durch das Verschwinden der Lust löst er sich los.“[2])

Diese Bemerkungen waren notwendig, um zu zeigen, daß in manchen buddhistischen Fachausdrücken (in diesem Falle *cakkhukaraṇa)* mehr enthalten ist, als man auf den ersten Blick vermuten möchte. Man darf aus dem eben Gesagten aber keineswegs den Schluß ziehen, daß die Verwirklichung solcher Schauungen für den Jünger des Pfades ein unbedingtes Erfordernis, daß also die endgültige Erlösung an ihre Erreichung geknüpft sei. Die kanonischen Texte geben hierüber eine ganz klare Auskunft. Die Versenkungen selbst und die in ihrem Rahmen sich einstellenden ‚Wahrnehmungen‘ sind nur zeitlich begrenzte Zustände der innern Ruhe und Abgelöstheit, die unter Umständen auch von einem ungeläuterten Menschen *(asappurisa)* erreicht werden können.[3]) Sie haben an sich mit der Schuldtilgung *(sallekha)*, der inneren Läuterung, ohne die das Ziel nicht zu erreichen ist, nichts zu tun.[4]) Die Lehrreden sprechen deutlich genug von dem *Weisheiterlösten,* der jene temporären Loslösungen nicht oder nur schwach verwirklicht hat, und unterscheiden ihn von dem *Körperzeugen (kāyasakkhin)*, der die Zustände der Loslösung leibhaftig an sich erfahren hat, ohne zum vollen erlösenden Wissen durchgedrungen zu sein, und dem *Beiderseiterlösten (ubhatobhāgavimutta)*, der es in beiden Dingen zur Meisterschaft gebracht hat.[5]) Wie sich bei jedem Einzelnen die Verhältnisse gestalten, wenn er den Pfad verfolgt, — ob er die Versenkungen und Loslö-

[1]) Mv I, 6, 38 ff.; S XXII, 97 u. ö.
[2]) Mv I, 6, 38—46. [3]) M 113. [4]) M 8.
[5]) M 70; vergl. auch A VII, 53; IX, 43—45.

sungen an sich erfährt oder nicht, das hängt von der Veranlagung des Aspiranten ab,[1]) vornehmlich auch davon, wie weit er jene Fähigkeit in sich herauszubilden vermag, die der Buddhismus *samādhi* (Sammlung, Konzentration) nennt.

II. Rechte Sammlung als Mittelpunkt des hohen achtteiligen Weges.

In einem wichtigen Lehrtext des Majjhimanikāya[2]) wird der ‚erhabene rechte *Samādhi*' *(ariyo sammāsamādhi)* in den Mittelpunkt des hohen achtteiligen Weges gerückt; es erscheint hier der Pfad als ein Schulungsgang unter der Aegide des entfalteten rechten *Samādhi.* Die Ausführungen in diesem Sutta sind nicht ganz erschöpfend, und man muß, um einen vollständigen Überblick über den Achtpfad zu bekommen, noch andere Texte als Ergänzung heranziehen.[3]) Vorher aber wird es nötig sein, das, was wir aus den Quellen über den auch anderen indischen Systemen wohlbekannten *Samādhi* erfahren, kurz zu betrachten.

Die wörtliche Bedeutung von *Samādhi* ist Zusammenfassung, Zusammenschluß, näher: Zusammenschluß des innern Organs, des Geistes *(cetosamādhi)*.[4]) Passende Übersetzungen dieses Wortes sind *Sammlung, Konzentration,* unter Umständen auch *Andacht;* das entsprechende Adjektiv *samāhita* heißt also soviel wie *gesammelt, konzentriert, andächtig.* Der Samādhi-Zustand ist dem, was wir Zerstreutheit nennen, entgegengesetzt;[5]) es liegt nahe, hier das Brennglas als Vergleich heranzuziehen, durch das die diffusen Strahlen zusammengefaßt, einheitlich gesammelt, in einem Punkte konzentriert werden. Die Sammlung des Geistes kann natürlich eine sehr verschiedene sein, sowohl hinsichtlich des Grades ihrer Stärke, als auch hinsichtlich ihrer Dauer sowie hinsichtlich des Objektes, auf das sie sich erstreckt. So unterscheidet der Buddhismus zunächst ganz allgemein zwischen *falschem*

[1]) M 64. [2]) M 117; vergl. auch A VII, 42.
[3]) In der Hauptsache D XXII, 21; M 141; S XLV, 8; ferner M 9; A VI, 63; A IV, 14; D XXII; M 10, 119; 20; 149.
[4]) D I, 1, 31; A VI, 51; VII, 53 u. ö. [5]) Vergl. M 138.

(micchā) und *rechtem (sammā) Samādhi.*[1]) Von jenem wird gesprochen, wenn die Konzentration falsch gerichtet ist, sich auf unheilsame Dinge erstreckt und zum Unheil gereicht; von diesem, wenn die Sammlung das erforderliche „Rüstzeug besitzt" *(saparikkhāra)*, sich auf heilsame, förderliche Objekte richtet und in ihren Folgen sich als segensreich erweist.[2]) Aber auch *Sammāsamādhi* ist zunächst ein großer Sammelplatz, der mannigfache ‚Konzentrationen' in sich begreift, die sich in ihrer Intensität und ihrer Zielrichtung unterscheiden. So ist bald von drei,[3]) bald von fünf,[4]) bald von vier[5]) *Samādhi* die Rede; man unterscheidet (später) zwischen angrenzender und voller Sammlung (die zuletzt genannte ermöglicht den Eintritt in die Vertiefungen), und es ist bekannt, daß an zahlreichen Stellen im Kanon der rechte *Samādhi* an den vier Vertiefungen exemplifiziert wird. Es muß aber schon hier eindringlich davor gewarnt werden, *samādhi* und *jhāna* einfach gleichzusetzen. Freilich ist ein jedes *Jhāna* seinem Wesen nach *Samādhi* in stärkster Ausprägung und kann als besonderer *Samādhi* gelten; aber nicht jeder *Samādhi* ist *Jhāna! Samādhi* ist die Vorbedingung, die Grundlage, auf der die Vertiefung überhaupt zustande kommen kann. Von manchen der im Kanon erwähnten *Samādhi* kennen wir kaum mehr als den Namen. Dies gilt z. B. von dem *Āneñja-Samādhi;*[6]) schon frühzeitig scheint der Ausdruck nicht mehr verstanden worden zu sein, was die verschiedenen Lesarten der Handschriften *(āneñja, ānañca, āneñja, ānejja)* vermuten lassen. *Samādhi* ist dann geradezu ein Gesamtname für alle die mannigfachen geistigen Übungen geworden, die sonst als *Bhavānā* (Entfaltung, Geistesentfaltung) oder *Adhicitta-sikkhā* (hohe Geistesschulung) bezeichnet werden.[7]) Welche Möglichkeiten und Kräfte man übrigens dem aufs höchste gesteigerten *Samādhi* zuschrieb, ergibt sich

---

[1]) M 117. [2]) M 117. [3]) A III, 164.
[4]) S XLIII, 34; A V, 28. [5]) A IV, 41.
[6]) Ud III, 3. Vergl. dazu Morris' Bemerkung im JPTS 1886, p. 154.
[7]) Im Kanon wechseln für den weitverzweigten Geistertraining die Ausdrücke *adhicitta-sikkhā, bhāvanā* und *samādhi.*

aus einem Text, wo es heißt:[1]) „Ist da ein Mönch wohlbewandert in dem Eintreten in die Sammlung, in dem Verweilen darin, in dem Heraustreten, in der Verfeinerung der Sammlung, in den Objekten und der Steigerung des *Samādhi*, so wäre ein solcher mit diesen sechs Eigenschaften ausgestatteter Mönch wohl imstande, den Himālaya, den König der Gebirge, zu zersprengen." Unfähig zur Entfaltung der rechten Sammlung ist ein Mensch, der dem Anreiz der Sinnenobjekte nicht zu widerstehen vermag,[2]) d. h. der bei angenehmen Objekten von Zuneigung (Verlangen, Gier), bei mißliebigen Objekten von Abneigung (Haß, Zorn usw.) erfüllt wird.

Rechte Sammlung *(sammāsamādhi)* staffelt sich zweifach: rechter Samādhi schlechthin ist die Konzentration, die sich auf ein heilsames Objekt richtet; er kann sogar von einem Weltmenschen, der den ‚hohen' Pfad noch nicht betreten hat, verwirklicht werden;[3]) er ist, wie es heißt, „noch im Bereiche der ‚Einflüsse' *(sāsava)*, wirkt Verdienst und reift sich innerhalb des *Upadhi* aus *(upadhivepakka)*"; er führt also noch nicht aus dem Saṃsāra heraus, sondern bereitet nur eine günstige Wiedergeburt vor. Höher steht der *heilige* (oder *erhabene*) *rechte Samādhi* des Pfadjüngers, „dessen Gemüt heilig *(ariya)*, frei von ‚Beeinflussungen' ist und der mit dem hohen Weg verbunden, den hohen Weg in sich erweckt."[4]) Entsprechend werden auch die übrigen Glieder des Achtweges unterschieden, z. B. rechte Anschauung, heilige rechte Anschauung; rechte Gesinnung, heilige rechte Gesinnung usw. Damit ergeben sich für den Achtpfad gleichsam zwei Höhenschichten: der verdienstwirkende achtteilige Weg des Weltmenschen und der zur Erlösung führende h o h e achtteilige Weg des Pfadjüngers *(sekha* und *asekha)*, dessen vier Etappen wir unter C betrachten werden. Bei jener ‚rechten Konzentration', die noch den ‚Einflüssen' unterworfen ist, handelt es sich also darum, daß der Aspirant geistig noch nicht völlig Herr über das Trieblieben geworden ist, während bei der ‚h e i l i g e n rechten Konzentration' der ganz geläuterte

[1]) A VI, 24. [2]) A V, 113. [3]) M 113. [4]) M 117.

Geist nicht mehr im Dienste des zu neuem Werden führenden ‚Durstes' steht. Dabei kann es sehr wohl sein, daß bei jener den ‚Einflüssen' noch unterworfenen Konzentration *zeitweilig* eine gänzliche Beruhigung *(upasama)* des Gemütes eintritt, daß *zeitweilig* die Hemmungen *(nīvaraṇā)* und andere Trübungen des Geistes ganz zurücktreten — wie in einem Gewässer der aufgewühlte Schlamm bei eintretender Windstille sich auf den Boden senken und das Wasser zeitweilig klar werden mag — so daß der *Samādhi* eine große Stärke erreichen und die Versenkungen sich einstellen können; aber: jene Trübungen sind nicht ganz beseitigt, nicht vernichtet; sie liegen wie niedergegangener Schlamm in der Tiefe und können bei gegebener Gelegenheit wieder aufgewirbelt werden. Bei dem heiligen Jünger, für den die ‚Einflüsse' vernichtet sind, sind jene Trübungen des Geistes beseitigt; daher wird der Geist des Heiligen mit einem reinen, ungetrübten, unbewegten, klaren Wasser verglichen.[1]) Die Konzentration kann eine solche Insensität erreichen, daß für den Kontemplanten die Umwelt völlig erloschen ist. Buddha erzählt dem Pukkusa, daß er einmal wach und bei vollem Bewußtsein nicht das Geringste von einem niedergehenden außerordentlich schweren Gewitter bemerkt habe, bei dem unaufhörlich die Donner krachten und zwei Landleute nebst vier Ochsen in der Nähe vom Blitz erschlagen wurden.[2])

In den Definitionen des *Samādhi* wird Folgendes ausgeführt: „Was ist nun, ihr Mönche, *heilige rechte Sammlung* mit ihren Hilfsmitteln, ihrem Rüstzeug, nämlich rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechter Kampf, rechtes Gedenken? Der mit diesen sieben Gliedern ausgerüstete *Zusammenschluß* (wörtl. *Eingipfligkeit*) *des Geistes (citassa ekaggatā)* nun, ihr Mönche, das nennt man heilige rechte Sammlung, und zwar mit ihren Hilfsmitteln, und zwar mit ihrem Rüstzeug."[3]) An einer andern Stelle[4]) wird auf die Frage: „Was ist Sammlung, was sind die Objekte in der Sammlung, was ist das Rüstzeug der Sammlung und was die Entfaltung

[1]) Z. B. Dh 82. [2]) D XVI, 4, 28 ff. [3]) M 117. [4]) M 44.

der Sammlung?" geantwortet: „Der Zusammenschluß des Geistes ist Sammlung; die vier großen Betrachtungen[1]) sind die Objekte in der Sammlung; die vier großen Kämpfe[2]) sind das Rüstzeug der Sammlung, und die Pflege, Entfaltung, Steigerung dieser Dinge, das ist hier die Entfaltung der Sammlung." Nach der zuletzt angeführten Stelle gehören das sechste und siebente Glied des Achtpfades (*sammā-vāyāma, sammāsati)* näher zum rechten *Samādhi*; sie sind sein „Rüstzeug". In der Tat werden die drei letzten Glieder als ein Einheitliches unter dem Sammelnamen *samādhi* (im weiteren Sinne), oder *adhicitta-sikkhā* (hohe Geistesschulung) oder *bhāvanā* (Entfaltung) zusammengefaßt; sie bilden in dem Heilswegsthema B die zweite Staffel.[3]) *Sati (smṛti)* heißt wörtlich „Erinnerung, Gedenken," und in diesem Sinne wird das Wort an einigen Stellen erläutert: „Da besitzt ein Mönch die Kraft des Gedenkens, ist mit höchster Achtsamkeit begabt; was da selbst vor langer Zeit getan oder gesagt wurde, dessen gedenkt er, daran erinnert er sich."[4]) *Sati* ist also die Fähigkeit, sich irgend einen Gegenstand zu vergegenwärtigen, seiner gewärtig zu sein, sich auf ihn zu besinnen, sich über ihn im Geiste im klaren zu sein, ihn vor dem geistigen Blick festzuhalten. Daher sind *Gedenken, Besinnung, Besonnenheit, Geistesklarheit, Vollbewußtheit* passende Übersetzungen. *Sati* liefert sozusagen dem *Samādhi* die „materia meditandi," weshalb sie an der angeführten Stelle als „die Objekte in der Sammlung" bezeichnet und in der Erklärung des Achtpfades gewöhnlich durch die vier Hauptbetrachtungen („Grundpfeiler des Gedenkens")[5]) gelegentlich auch[6]) durch andere Materien der Kontemplation illustriert wird. Als Voraussetzung, daß man das rechte Gedenken zuwege bringt, wird angegeben, daß man das Wohlgefallen an körperlicher Beschäftigung, an Plaudern, Schlafen und Geselligkeit überwunden haben muß, daß man die Tore

[1]) An den *Satipaṭṭhānā* wird in der Regel das siebente Glied des Pfades (*sammāsati)* erläutert.

[2]) *sammappadhānā.* Diese bilden das sechste Glied des Achtpfades.

[3]) Vergl. M 44. [4]) A V, 14; M 53.

[5]) D XXII; M 10. [6]) Z. B. A VI, 29.

der Sinne bewacht und im Essen Maß zu halten weiß.[1]) — Das zweite Rüstzeug des rechten *Samādhi* ist das sechste Glied des Achtpfades: *rechter Kampf* oder *rechtes Ringen (sammāvāyāma)*. Dieses Ringen wird an vielen Stellen[2]) als *vier große Kämpfe (sammappadhānā)* näher erklärt. Es gibt einen ‚Kampf zur Vermeidung', einen ‚Kampf zur Vertreibung', einen ‚Kampf zur Erweckung', einen ‚Kampf zur Erhaltung'. „Da erzeugt ein Mönch in sich den Willen, nicht vorhandene üble, unheilsame Zustände nicht entstehen zu lassen, und seine Energie zusammenraffend kämpft er, ringt er, treibt seinen Geist an. Er erzeugt in sich den Willen, vorhandene üble, unheilsame Zustände zu vertreiben, und seine Energie zusammenraffend kämpft er, ringt er, treibt seinen Geist an. Er erzeugt in sich den Willen, nicht vorhandene heilsame Zustände zu erwecken, und seine Energie zusammenraffend kämpft er, ringt er, treibt seinen Geist an. Er erzeugt in sich den Willen, vorhandene heilsame Zustände zu erhalten, sie nicht schwinden zu lassen und sie zu entfalten, und seine Energie zusammenraffend kämpft er, ringt er, treibt seinen Geist an."[3]) Die Zustände, um die es sich bei diesem vierfachen Ringen handelt, werden bald an den Gliedern des Achtpfades[4]) („falsche Anschauung" usw. als unheilsam, „rechte Anschauung" usw. als heilsam), bald in anderer Weise erläutert. Beispielsweise in einem wichtigen Text,[5]) wo die vier Kämpfe folgendermaßen an Beispielen veranschaulicht werden. Der Kampf zur Vermeidung: Nimmt ein Mönch mit einem Sinnesorgan ein Objekt wahr, so haftet er nicht daran, weder am Ganzen noch an einer der Einzelheiten. Weil nämlich üble, unheilsame Zustände wie Begehren oder Verdrossenheit den übermannen, der ohne Zügelung der Sinne dahinlebt, so bewacht er eifrig die Tore der Sinne. Der Kampf zur Vertreibung: Der Mönch läßt eine aufsteigende Regung der Begierde, des Hasses, der Grausamkeit oder eine andere unheilvolle Regung nicht Fuß

[1]) A VI, 118.
[2]) D XXII, 21; M 141; A IV, 13; 14; 69; S XLV, 8.
[3]) D XXII, 21; M 141; S XLV, 8; A IV, 13; 69.
[4]) So in M 117. [5]) A IV, 14.

fassen, sondern vertreibt, vernichtet sie, bringt sie zur Auflösung. Der Kampf zur Erweckung: Der Mönch erweckt in sich die zur Loslösung führenden ‚Weisheitsmale' *(bojjhaṅga)*, nämlich Vollbewußtheit, Ergründung der Heilsnorm, Energie, Begeisterung, Ruhe, Sammlung, Gleichmut. Der Kampf zur Erhaltung: Der Mönch hält einen geeigneten Betrachtungsgegenstand fest, beispielsweise (für Naturen passend, die zur Gier neigen) ein Knochengerippe oder einen andern Gegenstand der sogen. ‚Leichenbetrachtungen'. — Das Verhältnis, in dem die drei letzten Glieder des Achtpfades zu einander stehen, kann man nach dem Gesagten vielleicht am besten so zum Ausdruck bringen: *Samādhi* stellt die *Form* der Kontemplation dar, *Sati* ihre *Materie*, *Vāyāma* die erforderliche *Kraftentfaltung*.

Von dem hohen achtteiligen Wege erhalten wir nach den Ausführungen im Cattārīsaka-Sutta[1]) folgendes Bild. Nachdem der heilige rechte *Samādhi* samt Hilfsmitteln und Rüstzeug definiert ist als der mit den sieben Gliedern des Achtpfades ausgerüstete Zusammenschluß des Geistes, werden die Glieder 1 bis 5 der Reihe nach erklärt. Den Anfang macht das erste Glied: *Sammādhiṭṭhi*. Die wörtliche Übersetzung von *diṭṭhi (dṛṣṭi): Anschauung, Ansicht* ist die treffendste. Es handelt sich bei der rechten Anschauung zunächst noch nicht um das erlösende *Wissen*, sondern um eine Glaubens*ansicht*, die zwar eine der Lehre entsprechende richtige Ansicht, aber immer noch eine Ansicht, kein Wissen, und durch Hören der Heilsnorm und eigenes Nachdenken gebildet ist. „Zwei Bedingungen liegen der rechten Anschauung zugrunde: die Stimme eines andern und tiefes Nachdenken."[2]) *Sammādiṭṭhi* wird auf höherer Stufe, wenn die ‚Einflüsse' schwinden, als *heilige* rechte Anschauung zum Wissen, zur Weisheit *(ñāṇa, aññā, paññā)*. Es heißt in unserm Text: „Da geht rechte Anschauung voran. Und inwiefern geht rechte Anschauung voran? Man erkennt falsche Ansicht als falsche Ansicht, und rechte Anschauung als rechte Anschauung. Das gilt einem als rechte Anschauung."

---

[1]) M 117. [2]) M 43.

Wir erfahren nun zunächst, was als *falsche* Ansicht zu gelten hat; dies wird uns in einer öfter im Kanon vorkommenden formelhaften Wendung vorgetragen,[1] die das zum Ausdruck bringt, was wir Leugnung der moralischen Weltordnung nennen möchten, und die an einer Stelle[2] als das Lehrprogramm des mit Buddha gleichzeitigen Sektenhauptes Ajita Kesakambala namhaft gemacht wird. Stets wird diese Ansicht als äußerst verderblich gekennzeichnet. Die Formel lautet: „Es gibt kein Geben, es gibt kein Spenden, es gibt keine Opferdarreichung; es gibt keine Frucht und Reife der guten und bösen Taten; es gibt nicht diese Welt, es gibt nicht jene Welt; es gibt nicht Mutter, es gibt nicht Vater, es gibt keine (ungezeugten) Geistwesen;[3] nicht gibt es in der Welt vollkommen lebende, vollkommen wandelnde Asketen und Brahmanen, welche diese Welt und jene Welt selbst erkannt und verwirklicht haben und sie erklären können." Der Text fährt dann fort, von rechter Anschauung zu sprechen: „Ich lehre, daß rechte Anschauung von zweierlei Art ist. Es gibt eine rechte Anschauung, die den ‚Einflüssen' noch unterworfen ist, Verdienst wirkt und im Bereiche der Verstrickung (d. h. innerahlb des *Saṃsāra*) sich ausreift, und es gibt eine rechte Anschauung, die heilig, frei von ‚Beeinflussungen', überweltlich ist und dem Wege als einer seiner Teile angehört." Jene verdienstwirkende, den ‚Einflüssen' noch unterworfene ‚rechte Anschauung' wird nun an dem in sein Gegenteil verkehrten Inhalt der obigen Formel erläutert, also: „Es gibt ein Geben, es gibt ein Spenden, es gibt eine Opferdarreichung; es gibt eine Frucht und Reife der guten und bösen Taten" usw. Damit ist aber das, was die Lehre Buddhas *sammādiṭṭhi* nennt, noch keineswegs erschöpft. Ein anderes Sutta der Mittleren Sammlung, das diesen Titel führt,[4] läßt sich über den Gegenstand ausführ-

---

[1] D II, 23; XXXIII, 3, 2; M 41; 110; 114; 117; A III, 116.

[2] D II, 23.

[3] *sattā opapātikā*. Der Buddhismus versteht darunter Wesen, die ohne elterliche Zeugung entstehen, „Devas, Höllenwesen, einzelne Menschen, verschiedene Wesen des Abgrunds" (M 12).

[4] M 9.

lich aus. Darnach besteht zunächst rechte Anschauung darin, daß man das Unheilsame, dessen Wurzel, das Heilsame nebst seiner Wurzel erkennt. Unter dem ‚Unheilsamen' wird verstanden: Zerstören von Leben, Nehmen nicht gegebener Dinge, unkeuscher Wandel, Lüge, üble Nachrede, rohe Rede, eitles Geschwätz, Habsucht, Übelwollen, falsche Ansicht; das ‚Heilsame' ist das Abstehen von diesen Dingen; für die drei letzten Glieder wird der Inhalt einfach negiert: nicht habsüchtig sein, kein Übelwollen hegen,[1]) rechte Anschauung. Dies ist der im Kanon sehr häufig vorkommende älteste und ursprüngliche Sittenkodex des Buddhismus, sein eigentlicher Dekalog, der sich gliedert in drei Tatsünden, vier Wortsünden, drei Gedankensünden. Im Mahāyāna hat sich dieser Dekalog bis auf den heutigen Tag als Sittennorm überragend behauptet. Die Wurzel des 'Unheilsamen' ist Begierde, Haß, Verblendung. Wir verstehen diese Ausdrücke vielleicht besser, wenn wir sie in der Wiedergabe etwas weiter fassen: *Zuneigung* gegenüber allem, was als angenehm empfunden wird; *Abneigung* gegenüber allem Unangenehmen; *Irrtum* in der Beurteilung von Wert und Natur der Sinnenobjekte. Überwindung dieser Grundübel und Freisein von ihnen gilt als Wurzel des ‚Heilsamen'. Weiterhin werden im Samādiṭṭhi-Sutta alle jene Faktoren aufgezählt, die wir im vorigen Aufsatz als den Inhalt der Kausal-Reihe kurz betrachtet haben, u. z. heißt es, man muß diese Dinge (als leidbringend wohlgemerkt!) erkennen, muß ihre Entstehung, ihre Aufhebung und den zu ihrer Aufhebung führenden Pfad verstehen, man muß, mit anderen Worten, den Inhalt des vierfachen Satzes vom Leiden begreifen. Endlich gehört zur *Samādiṭṭhi* als ein sehr wesentlicher Punkt, daß der Mensch die Lehre von den drei Merkmalen richtig erfaßt; er muß begreifen, daß er in den vergänglichen, leidbringenden ‚Beilegungen', das will sagen in der Persönlichkeit und der in ihr sich darstellenden Welt *nicht* bestanden ist, daß er diese

[1]) Diese Ausdrücke haben nicht nur einen negativen, sondern einen stark positiven Sinn, was man u. a. aus den Ausführungen in A III, 66 ersehen kann.

vielmehr in dem Sinne anzusehen hat: „Das gehört mir *nicht* an, *das bin ich nicht*, das ist *nicht mein Selbst*." Denn es ist unmöglich, „daß ein mit rechter Anschauung begabter Mensch ein Gebilde als unwandelbar betrachtet; irgendein Gebilde als Glück betrachtet, irgendeine Gegebenheit als das Selbst betrachtet."[1])

Die *heilige* rechte Anschauung, höher stehend, tiefer durchdringend, den ganzen Menschen mehr erfassend und umwandelnd als die eben beschriebene sozusagen immer noch profane rechte Anschauung, wird dann so definiert: „Die Weisheit (Wissen, *paññā*), Weisheitsfähigkeit, Weisheitskraft, die dem Wege als ein Teil angehörende rechte Anschauung eines (Menschen), dessen Geist geheiligt *(ariya)* und von den ‚Beeinflussungen' frei ist, und der mit dem hohen Wege verbunden den hohen Weg in sich erweckt." Der Text fährt im Anschluß daran fort: „Wer da kämpft, um falsche Ansicht aufzugeben und rechte Anschauung zu gewinnen, dem eignet rechter Kampf. Und während er besonnen falsche Ansicht aufgibt und besonnen im Besitze rechter Anschauung verweilt, eignet ihm rechtes Gedenken. *So begleiten also diese drei Dinge die rechte Anschauung und sind mit ihr verbunden, nämlich rechte Anschauung, rechter Kampf, rechtes Gedenken.*" —

Zweites Glied: *sammāsaṅkappa.* Wie das dritte, vierte und fünfte Glied des Achtpfades sich auf das äußere Verhalten des Menschen in Wort, Werk und Lebensführung beziehen, so das zweite Glied auf seine *Gesinnung* als die Gesamtheit oder richtiger: Grundrichtung seines Gedankenlebens, seiner Willensregungen. Man hat daher *saṅkappa* auch mit *Wollen, Entschluß, Vorsatz* wiedergegeben. In naher Beziehung zu *saṅkappa* steht *vitakka*, der einzelne Gedanke, die einzelne innere Regung als ein Teilausschnitt aus der Gesamtgesinnung.[2]) Auch bei diesem Pfadgliede geht rechte Anschauung

---

[1]) A VI, 93; vergl. auch A VI, 63.

[2]) An vielen Stellen des Kanons wird *vitakka* in ganz gleichem Zusammenhang wie sonst *saṅkappa* gebraucht; so wechseln beide Wörter in Verbindung mit *kāma, vyāpāda, vihiṃsā* und ihren Gegenteilen. Vergl. z. B. Ud IV, 1 (Rahmenerzählung), wo *vitakka*, mit M 78, wo *saṅkappa* in Verbindung mit den drei Wörtern erscheint.

voran, indem man falsche Gesinnung als falsche Gesinnung und rechte Gesinnung als rechte Gesinnung erkennt; dies gilt als rechte Anschauung. Unser Text beantwortet erst die Frage, was falsche Gesinnung *(micchāsaṅkappa)* sei, um dieser dann die rechte Gesinnung, wiederum in ihrer niederen und ihrer pfadverbundenen höheren Form entgegenzustellen. „Was ist nun falsche Gesinnung? Eine Gesinnung voll sinnlicher Lust, eine Gesinnung voll Übelwollens, eine auf Verletzung (von Wesen) gerichtete Gesinnung.“ Dementsprechend ist verdienstwirkende, innerhalb des Saṃsāra sich ausreifende rechte Gesinnung eine solche, die frei von sinnlicher Lust, frei von Übelwollen und auf die Schonung (der Wesen; *avihiṃsā*) gerichtet ist. Als *heilige* rechte Gesinnung wird bezeichnet „das Erwägen, Denken und Nachsinnen, die Spannung und Aufmerksamkeit, die geistige Einstellung, die sprachliche Bildekraft[1]) eines (Menschen), dessen Geist geheiligt und von den ‚Beeinflussungen‘ frei ist, und der mit dem hohen Wege verbunden den hohen Weg in sich erweckt.“ „Wer da kämpft, um falsche Gesinnung aufzugeben und rechte Gesinnung zu gewinnen, dem eignet rechter Kampf. Und während er besonnen im Besitze rechter Gesinnung verweilt, eignet ihm rechtes Gedenken. *So begleiten also diese drei Dinge die rechte Gesinnung und sind mit ihr verbunden, nämlich rechte Anschauung, rechter Kampf, rechtes Gedenken.*“

Drittes, viertes und fünftes Glied: *rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung.* Wiederum geht rechte Anschauung voran, denn man erkennt falsches Reden als falsches Reden, rechtes Reden als rechtes Reden; falsches Handeln als falsches Handeln, rechtes Handeln als rechtes Handeln; falsche Lebensführung als falsche Lebensführung, rechte Lebensführung als rechte Lebensführung: „das gilt einem als rechte Anschauung“. Unter falschem Reden und falschem Handeln werden die vier groben Sünden der Zunge und die drei groben Sünden des Leibes verstanden, nämlich ‚falsches Reden‘ *(musāvāda)* im engern Sinne, d. i. *Lüge*,

---

[1]) Denken und Überlegen *(vitakka, vicāra)* bilden nach M 44 den *vacīsaṅkhāra.*

ferner *üble Nachrede, rohes Reden, eitles Geschwätz; Zerstören von Leben, Nehmen nicht-gegebener Dinge, unkeuscher Wandel.* Hinsichtlich der rechten Lebensführung ist für den Mönch mit dem Vollzug der Weltentsagung *(pabbajjā)* alles das ausgeschaltet, was man im alten Indien *parigraha (pariggaha)* nannte. Darunter ist zu verstehen weltlicher Besitz und jede Beschäftigung mit weltlichen Dingen. Im Jinismus und Yoga ist der *parigraha* (in negativer Form *aparigraha*) geradezu in den Kanon der fünf großen Verbote als letztes aufgenommen worden.[1]) Für den buddhistischen Mönch kommen also die dem Laienanhänger untersagten fünf Arten unheilsamer Hantierung: Handel mit Waffen, Handel mit lebenden Wesen, Handel mit Fleisch, Handel mit berauschenden Getränken, Handel mit Gift[2]) von vornherein nicht mehr in Betracht. Das Brahmajāla-Sutta[3]) liefert uns eine ganze Liste von Dingen, durch die sich manche Asketen und Brahmanen ihren Lebensunterhalt verdienen, von denen sich aber der Asket Gotama (und natürlich auch die seiner Lehre folgenden Mönche) zurückhalten. Der Text, dem wir hier folgen,[4]) gibt zur Charakterisierung falscher Lebensführung nur einen kleinen Ausschnitt aus dieser Liste: „Trug, Großsprecherei, Wahrsagen, Gaukelei und die Sucht, (dadurch) Gewinn über Gewinn zu erringen: dies, ihr Mönche, ist falsche Lebensführung."

Rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung im niederen, profanen Sinne bedeutet also: Abstehen von Lüge, von übler Nachrede, von roher Rede, von eitlem Geschwätz, von der Zerstörung von Leben, vom Nehmen nicht gegebener Dinge, von unkeuschem Wandel und von dem, was eben als ‚falsche Lebensführung' angegeben wurde. Demgegenüber heißt es von dem rechten Reden, rechten Handeln, von der rechten Lebensführung, die heilig, den ‚Einflüssen' nicht mehr unterworfen, überweltlich sind und dem Wege

[1]) Ācārāṅga-Sūtra II, 15, 30 ff.; Yoga-Sūtra II, 30 und 39. Die ersten vier Verbote sind vorbuddhistisch und gemein-indisch. Möglicherweise war auch im Buddhismus in frühester Zeit *aparigraha* das fünfte Verbot; vergl. darüber die Ausführungen unter B.

[2]) A V, 177. [3]) D I, 1, 11—27. [4]) M 117.

als Teile angehören: „Die Enthaltung, die innere Abkehr, die entschiedene Abwendung, das Abstehen von dem vierfach falschen Wandel in Worten, von dem dreifach falschen Wandel in Werken, von falscher Lebensführung seitens eines (Menschen), dessen Geist geheiligt und von den ‚Beeinflussungen' frei ist und der mit dem hohen Weg verbunden den hohen Weg in sich erweckt." „Wer da kämpft, um falsches Reden, falsches Handeln, falsche Lebensführung aufzugeben und rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung zu gewinnen, dem eignet rechter Kampf. Und während er besonnen im Besitze rechten Redens, rechten Handelns, rechter Lebensführung verweilt, eignet ihm rechtes Gedenken. So begleiten also diese drei Dinge das rechte Reden, das rechte Handeln, die rechte Lebensführung, und sind mit ihnen verbunden, nämlich rechte Anschauung, rechter Kampf, rechtes Gedenken."

Wer nun im Besitze der wie die Glieder einer Kette miteinander zusammenhängenden Teile des Pfades sich befindet, für den ist falsche Ansicht, falsche Gesinnung usw. geschwunden, und mancherlei schlechte, unheilvolle Dinge, die durch falsche Ansicht, falsche Gesinnung usw. bedingt entstehen, sind für ihn ebenfalls geschwunden, und durch rechte Anschauung, rechte Gesinnung usw. bedingt gelangen mancherlei heilsame Dinge zur Erweckung und Vollendung.[1])

Und wie die aufsteigende Morgenröte dem Sonnenaufgang vorausgeht und ihn ankündigt, so geht den heilsamen Zuständen die rechte Anschauung voraus und kündet sie an.[2]) In einem andern Lehrtext[3]) werden folgende Gedanken ausgeführt: Wer die Sinnenorgane und deren Objekte, ferner das (durch das Zusammentreffen dieser beiden Faktoren jeweils ausgelöste) Sinnenbewußtsein und den ‚Kontakt', weiterhin das aus dem ‚Kontakt' bedingt entstandene Gefühl, sei es Lust-, Unlust- oder indifferentes Gefühl, — „der Wirklichkeit gemäß" erkennt und versteht, der wird durch keins dieser Dinge mehr ergötzt; weil er nicht ergötzt wird, sich nicht anklammert, sich nicht anreizen läßt, vielmehr das Elend sich beharrlich vor Augen stellt, türmen sich

[1]) M 117. [2]) A X, 121. [3]) M 149.

ihm die fünf Haftensgruppen nicht weiter auf, sondern verringern sich, und der zu neuem Werden führende ‚Durst', der bald hier bald dort sich zu sättigen sucht, erlischt ihm. Damit schwinden ihm körperliche und geistige Qualen und Triebe hinweg und er erfährt an sich leibliches und geistiges Wohlsein. Der Text fährt dann fort: „Was ein bis hierher Vorgedrungener erkennt, das gilt ihm als rechte Anschauung; was ein bis hierher Vorgedrungener sinnt, das gilt ihm als rechte Gesinnung; was ein bis hierher Vorgedrungener erkämpft, das gilt ihm als rechter Kampf; wessen ein bis hierher Vorgedrungener gedenkt, das gilt ihm als rechtes Gedenken; worein sich ein bis hierher Vorgedrungener vertieft, das gilt ihm als rechte Vertiefung; aber schon vorher war er in Werken, in Worten, im Wandel völlig geläutert. Und so wird dieser hohe achtteilige Weg von ihm zur Vollendung gebracht," und mit dem hohen achtteiligen Weg zugleich die vier Hauptgebiete des rechten Gedenkens, die vier großen Kämpfe, die vier Grundlagen magischer Kräfte *(iddhipādā)*, die fünf geistigen Fähigkeiten *(indriyāni)*, die fünf geistigen Kräfte *(balāni)*, die sieben Weisheitsmale *(sambojjhangā)*.[1]) Die schablonenhafte Aufzählung dieser Kategorien an zahlreichen Stellen des Kanons verrät bereits die Neigung späterer Redaktoren zum Systematisieren; aber die Sache selbst schöpft aus gemachten kontemplativen Erfahrungen und ist der Ausdruck der Überzeugung, daß mit der Verwirklichung und Vollendung des Pfades gewaltige geistige Kräfte frei werden und die sinnliche Wahrnehmung übersteigende[2]) Fähigkeiten sich einstellen, von denen der in der Verstrickung gefesselte Alltagsmensch nichts ahnt. Je mehr der Mensch sich vom *Upadhi* frei macht, je mehr in der Überwindung der ‚Beilegungen' der Tathāgata rein ersteht, desto deutlicher tritt in ihren Auswirkungen die tiefe, unermeßliche, meergleiche Natur dieses Unergründlichen im Menschen hervor, das Herr über den Geist ist und den

[1]) Eine Aufzählung der hier erwähnten, in jüngeren Texten *bodhipakkhiyā dhammā* genannten Kategorien findet sich M 77; A I, 31; S XLIII, 34. Über Einzelheiten s. D XXII; M 10; A IV, 14; M 16 (Ende); A V, 1; 14; 15; 67; D XXII, 16; M 2; 10. [2]) M 7.

Elementen der Stoffwelt gebietet. Dies ist der letzte Sinn der *bodhipakkhiyā dhammā*, von denen einige, wie die *iddhi*, erst bei schärfstem Zusammenschluß des Geistes, im *Samādhi*, bei Abschluß der vierten Vertiefung, in die Erscheinung treten. Und der *Samādhi* vermittelt erst recht eigentlich das erlösende *Wissen*, mag sich dies nun in der tiefen Durchdringung des *Upadhi* in der Richtung seiner drei Hauptmerkmale *(anicca, dukkha, anattā)*, oder auch in übersinnlichen Schauungen, wie in der Erinnerung an frühere Lebensläufe und der ‚himmlischen Sicht' *(dibbacakkhu)* kundtun. So sagt denn unser Text:[1] „Wer im Besitze rechter Sammlung ist, dem eignet rechtes Wissen; wer im Besitze rechten Wissens ist, dem eignet rechte Erlösung. *So also, ihr Mönche, wird ein mit acht Eigenschaften ausgestatteter Schüler (sekha), der den Pfad verfolgt, zu einem mit zehn Eigenschaften ausgestatteten Arahat.*" Daher wird der vollendete *Arahat* auch *Asekha (der Schulung ledig)* genannt.[2])

B. Der Weg als Pfad des Schülers (sekhapaṭipadā)

In einem kanonischen Text[3]) werden *sittliche Zucht, Sammlung, Weisheit* und die durch diese erwirkte *Erlösung* die „vier Hauptpunkte der Heilsnorm" genannt, und an einer andern Stelle[4]) heißt es, daß, wenn jemand in der vom Tathāgata verkündeten Heilsnorm und Disziplin sich in *hoher sittlicher Zucht*, in *hoher Geisteszucht*, in *hohem Wissen* übe, während ihn festes Vertrauen, volle Hingabe, Gewißheit und Zuversicht beseele, dies eine unvergleichliche Übung sei, die zur Läuterung der Wesen, zur Überwindung von Kummer und Klage, zur Vernichtung von Leid und Trübsal, zur Gewinnung des rechten Wandels, zur Verwirklichung des Nibbāna führe. Hier tritt uns die Pfadlehre unter einem andern Aspekt entgegen. Es handelt sich für uns zunächst um die Feststellung, in welchem Verhältnis

---

[1]) M 117.

[2]) A X, 111; 112; S XLVIII, 53; LIV, 12, wo das mit *asekha* synonyme *tathāgata* erscheint.

[3]) A IV, 150. [4]) A VI, 30.

diese drei Stücke zu dem bisher besprochenen Achtweg-Schema stehen. Darüber gibt ein Sutta der Mittleren Sammlung[1]) die gewünschte Auskunft. Dort lesen wir, daß der hohe achtteilige Weg in den drei Stücken einbegriffen ist. „Und zwar sind rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung die in dem Stück ‚*sittliche Zucht*' einbegriffenen Dinge; rechter Kampf, rechtes Gedenken, rechte Sammlung sind die in dem Stück ‚*Sammlung*'[2]) einbegriffenen Dinge; rechte Anschauung und rechte Gesinnung (und — in dem Zehnweg-Schema — rechtes Wissen) sind die in dem Stück ‚*Weisheit*' einbegriffenen Dinge." Die genannten drei Stücke erscheinen geradezu unter dem Namen *Pfad des Schülers (sekhapaṭipadā)*.[3]) Sie stellen den großen Schulungsgang dar, in dessen einzelnen, einander folgenden Aufgaben der Erhabene den Jünger weiter und weiter anleitet: „Tritt herzu, o Mönch," wobei diesem dann die jeweils für ihn in Betracht kommende Schulung zugewiesen wird.[4]) Dieses Heilswegschema wird, mit geringfügigen Abweichungen, im Kanon sehr häufig vorgetragen[5]) und liegt auch den folgenden Ausführungen zugrunde. Es ist noch darauf hinzuweisen, daß nach einigen Angaben[6]) die sittliche Zucht und die Geistesschulung unter dem Namen *Wandel* zusammengefaßt werden, dem dann das *Wissen* (Erinnerung an frühere Lebensläufe, die himmlische Sicht und das Wissen von der Vernichtung der ‚Einflüsse') als gesonderter Faktor gegenübergestellt wird.

Vorbereitende Schritte

Unerläßliche Vorbedingung, daß jemand überhaupt in die Lage, den Heilspfad zu beschreiten, versetzt wird, ist,

[1]) M 44.

[2]) Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß für diesen Wegteil außer *samādhi* auch „hohe Geistesschulung" *(adhicittasikkhā)* und „Entfaltung" *(bhāvanā)* gesagt wird.

[3]) M 53. [4]) M 107; 125.

[5]) D II, 42—98; III, 2 ff.; IV, 23; V, 27; XIII, 40—79; M 27; 38; 51; 60; 76; 94; 112; A IV, 198; X, 99; etwas abweichend M 39, 53; 107; 125.

[6]) D III, 2, 2; M 53.

daß da ein im Wissen und Wandel vollkommener, heiliger Tathāgata in der Welt erstanden ist, ein Pfadvollender und Kenner der Welten, der die Menschen wie Jochtiere zu bändigen und zu lenken vermag. Der Tathāgata (oder ein Jünger von ihm) verkündet nun die in allen ihren Teilen beglückende Heilsnorm und offenbart den heiligen Wandel in seiner ganzen Reinheit. Solche Botschaft vernimmt ein Mensch, der ein häusliches Leben führt, gleichgültig, wo und in welcher Sippe er groß geworden sein mag. Dieser Mensch, der die Lehre vernimmt, faßt darob Vertrauen zum Tathāgata und erwägt bei sich also: „Ein beengender Raum ist das Leben im Hause, ein staubiger Ort; dem weiten Himmelsraum gleicht die Weltentsagung (das Fortgehen aus dem häuslichen Leben, *pabbajjā*). Nicht leicht ist es für einen, der im Haushalt lebt, den ganz vollkommenen, ganz lauteren heiligen Wandel zu führen. Wie, wenn ich mir Haar und Bart scherte, die gelben Gewänder anlegte und vom Hause fort in die Hauslosigkeit ginge?" Und nachdem er, bald darauf, einen kleinen oder großen Besitzstand aufgegeben, einen kleinen oder großen Verwandtenkreis verlassen hat, geht er mit geschorenem Haar und Bart und mit den gelben Gewändern angetan vom Hause fort in die Hauslosigkeit.[1])

Die Lehrverkündigung des *Tathāgata* — das ist der Sinn dieser Stelle — macht auf den Hörer einen überwältigenden Eindruck, zieht ihn ganz in ihren Bann. Er wird von einem tiefen Vertrauen zum Meister erfüllt, der „die Welten kennt", der die Menschen zu zähmen weiß und der ihm den Blick für das Meer des Leidens, in dem er hilflos treibt, geöffnet hat. Dieser Lehrer, so sagt er sich, vermag mir den Weg zu weisen, der aus dem Leiden herausführt. So bewahrheitet sich hier der Satz, daß das Leiden (oder genauer: Verständnis für die Leidenswahrheit) die Voraussetzung für das Vertrauen (zum *Tathāgata* und seiner Botschaft) ist. Das Vertrauen oder der Glaube *(saddhā)*,[2]) der als die unerläßliche Vorbedingung für das Beschreiten des Heilspfades hervor-

[1]) D II, 40—41 und die oben angegebenen Paralleltexte.

[2]) Über *saddhā* vergl. A V, 2 und die S LV, 1 und sonst noch häufig begegnende Bekenntnisformel *Iti pi so Bhagavā* etc.

gehoben wird, vermittelt dem Hörer die Erkenntnis, daß ein Leben in der Häuslichkeit, in der Welt, sich mit dem Ideal des heiligen Wandels, den er nunmehr zu führen gewillt ist, nicht verträgt: der Akt der Weltentsagung bedeutet ganze Arbeit. Es geht nicht anders: alles, was ihn an die Welt kettet, Verwandtschaft, Haus, Besitz *(parigraha)* muß, ohne Kompromisse, aufgegeben werden; als Asket muß er auch das weltliche Kleid mit dem Mendikantengewand vertauschen und selbst auf den natürlichen Schmuck, den er als Mann trägt (Haupthaar und Bart), Verzicht leisten. Daß dieses große Verzichtleisten, durch das in die Kreise der Gesellschaft manche Lücke gerissen wurde, sich oftmals nicht ohne Reibung und Widerspruch vollzog, lassen unsere Texte noch deutlich genug erkennen. So murrte die Bevölkerung von Magadha über Buddhas Erfolge und machte ihrem Unwillen mit den Worten Luft: „Der Asket Gotama ist gekommen, um uns kinderlos zu machen, um aus Ehefrauen Witwen zu machen, um die Geschlechter zum Aussterben zu bringen."[1]) Buddhas Vater Suddhodana beklagte sich bitter, als sein Enkel Rāhula in dem Mönchsorden Aufnahme fand; daraufhin traf Buddha die Anordnung, daß hinfort Minderjährige ohne Erlaubnis der Eltern nicht in den Orden aufgenommen werden dürften.[2]) Häufig trat denn auch der Fall ein, daß Leute, die den Glauben an den Tathāgata gewonnen hatten, dennoch im weltlichen Leben verblieben. Diese Laienanhänger (wörtl. *Verehrer, upāsakā*) übernahmen von der sittlichen Zucht nur die fünf Hauptgebote und beobachteten an den Fasttagen *(uposathā)* vollkommene sexuelle Enthaltsamkeit (sonst nur Vermeidung von Unzucht) und drei weitere Übungen.[3]) Manche von diesen Laienjüngern und -jüngerinnen haben in der Geschichte der Urgemeinde eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, wie Anāthapiṇḍika, Citta, Hatthaka, Mahānāma, Visākhā, Suppavāsā, Suppiyā, Kātiyānī. Aus manchen Sutten[4]) ergibt sich, daß der Laienjünger, sofern er im Glauben und in der

[1]) Mv I, 24. [2]) Mv I, 54.
[3]) Sn II, 14, 18—29 (393—402).
[4]) Z. B. S LV, 37; D XVI, 2, 7; Ud VII, 10 (Rahmenerzählung).

sittlichen Zucht fest war, Wohltätigkeit übte und Wissen im religiösen Sinne besaß, nicht schlechthin als außerhalb des Pfades stehend angesehen wurde; er verwirklichte den Heilsweg, soweit das innerhalb des Milieus, in dem er sich befand, eben möglich war. Aber den Asketenwandel im vollsten Sinne führen konnte ein weltlicher Anhänger natürlich nicht; dazu bedurfte es der vollständigen Absage an Welt, Familie und Besitz. Indem der Aspirant sich davon endgültig trennte, vollzog er die *Pabbajjā*: er „ging im Glauben aus dem Hause fort in die Hauslosigkeit."

I. Erste Stufe: Sittliche Zucht (sīla).

In einem schönen Gleichnis[1]) wird ausgeführt, daß, wie bei der Läuterung des Goldes zuerst die gröbsten Schlacken, dann die mittleren und schließlich die feinen und feinsten Unreinheiten entfernt werden, auch bei dem der Schulung sich unterziehenden Mönche zuerst der gröbste Schmutz, nämlich abwegiger, schlechter Wandel in Werken, Worten und Gedanken, beseitigt werden muß. Diese Reinigung von groben Schlacken ist das, was der Buddhismus *sittliche Zucht (sīla)* nennt, das rechte äußere Verhalten in Wort, Tat und Lebensführung und die Umbiegung des bisher in falscher Richtung sich bewegenden Gedankenlebens nach einem höheren Ziel. *Sīla* entspricht den Gliedern 3 bis 5 des Achtpfades und wird in einer alten Gāthā[2]) als „das Meiden alles Bösen" und — teilweise — als „das Vollbringen des Heilsamen" charakterisiert. Das Hüten der Rede, die Zähmung der Gedanken und das sorgsame Meiden aller Tatvergehen gilt als der dreifache Pfad des Wirkens *(kammapatha)*, den der Heilsbeflissene rein halten muß.[3])

In dem großen Heilswegschema werden unter *sīla* die das Reden und Handeln betreffenden Hauptgebote aufgeführt, weiterhin eine Reihe von Übungen, die der Askese

[1]) A III, 100; vergl. auch Dh 239: „Der Weise soll der Reihe nach ohne Unterlaß alles Unreine von sich entfernen, wie der Schmied mit dem Silber verfährt." [2]) Dh 183. [3]) Dh 281.

und Abtötung dienen, und endlich Dinge und Beschäftigungen weltlichen Charakters, mit denen sich der heilsbeflissene Mönch nicht abgeben soll. Außerdem aber werden der Stufe der sittlichen Zucht im weiteren Sinne noch verschiedene Übungen zugerechnet, die bereits zur nächsten Stufe, der hohen Geistesschulung, überleiten und deren letzte Teile dieser bereits zugezählt werden können. Diese Stationen, in deren Aufzählung die Heilswegschemen verschiedentlich abweichen,[1]) sind: *Zufriedenheit, Bewachung der Sinnentore, Maßhalten beim Essen, Wachen, Vollbewußtheit.*

1. *Sīla im engeren Sinne.* Der von der sittlichen Zucht handelnde Abschnitt des Heilswegschemas wird häufig durch folgende Sätze eingeleitet: „Nachdem er so die Weltentsagung vollzogen hat, lebt er gezügelt in den Schranken der für das Mönchtum gültigen Satzungen.[2]) Im Wandel und Benehmen würdig, sieht er Gefahr auch in den geringsten der zu meidenden Dinge und übt sich in den Geboten, die er auf sich genommen hat. In Rede und Werk vollkommen, führt er ein makelloses Leben; der sittlichen Zucht ergeben bewacht er die Tore der Sinne, (weiß er beim Essen Maß zu halten und weiht sich der Wachsamkeit;) er ist mit besonnener Vollbewußtheit gewappnet und ganz zufrieden." — In den nun folgenden einzelnen Normen der sittlichen Zucht haben wir wohl den Kern und wesentlichen Bestand des ursprünglichen *Pātimokkha* zu erblicken, das, in seiner jetzigen Fassung auf rund 227 Verbote angewachsen, ehemals nur aus 150 Gesetzen bestand[3]) und in der Urzeit zweifellos noch viel kürzer war. Das Hauptgewicht wird auf die schweren Vergehen des Leibes und der Zunge gelegt, die an die Spitze der Liste gestellt und eingehender als die übrigen Verbote besprochen werden.

1. „Da hat ein Mönch das Zerstören von Leben auf-

---

[1]) „Maßhalten beim Essen" und „Wachen" wird erwähnt M 39; 53; 107; 125; fehlt dagegen D II; M 27; 51; 60; 76; 94; 112; „Zufriedenheit" fehlt 39; 53; 107;125.

[2]) *pātimokkha.* [3]) A III, 83; 85.

gegeben, von der Zerstörung von Leben hält er sich fern. Stock und Schwert hat er beiseite gelegt, und er lebt mitfühlend, barmherzig, freundlich und gütig gegen alle Wesen. 2. Das Nehmen nicht-gegebener Dinge hat er aufgegeben, vom Nehmen nicht-gegebener Dinge hält er sich fern. Er nimmt nur, was gegeben wird, und wartet auf die Gabe mit ehrlichem, reinem Herzen. 3. Nicht-keuschen Wandel hat er aufgegeben und lebt in Keuschheit. Abgesondert lebend hält er sich fern vom Geschlechtsverkehr, dem gemeinen Akte. 4. Lügnerische Rede hat er aufgegeben, von lügnerischer Rede hält er sich fern. Die Wahrheit spricht er, von der Wahrheit weicht er nicht ab; er ist vertrauenswürdig, zuverlässig und hält der Welt, was er verspricht. 5. Üble Nachrede hat er aufgegeben, von übler Nachrede hält er sich fern. Was er hier gehört hat, erzählt er dort nicht wieder, um diese zu entzweien, was er dort gehört hat, erzählt er hier nicht wieder, um jene zu entzweien. So ist er ein Einiger der Entzweiten, ein Festiger der Verbundenen; Eintracht erfreut ihn, Eintracht ist seine Lust, an der Eintracht hat er sein Wohlgefallen, und eintrachtfördernde Worte spricht er. 6. Rohe Rede hat er aufgegeben, von roher Rede hält er sich fern. Worte, die untadelhaft sind, dem Ohre angenehm, liebenswürdig, zu Herzen gehend, gesittet, jedermann erfreuend, jedermann willkommen, solche Worte spricht er. 7. Eitles Geschwätz hat er aufgegeben, von eitlem Geschwätz hält er sich fern. Er spricht zur rechten Zeit, den Tatsachen gemäß, dem Zweck entsprechend, spricht über die Lehre und Disziplin. Die Worte, die er spricht, sind wert, behalten zu werden, bisweilen mit Gleichnissen geschmückt, fein unterscheidend, sinngemäß."

Diese Liste gibt uns eine kurze Formulierung und Erläuterung der ersten sieben Gebote (bezw. Verbote) des altbuddhistischen Dekalogs, auf den oben bereits hingewiesen wurde: es handelt sich um die drei großen Tatvergehen und die vier Sünden der Zunge. Wie schwer die Verübung eines der drei Tatvergehen, besonders die Tötung eines Menschen, bewertet wurde, ergibt sich daraus, daß sie den Ausschluß aus der Mönchsgemeinde für immer nach sich zog. Im Auf-

nahme-Ritual[1]) wird in drei Gleichnissen ein Mönch, der sich des Geschlechtsverkehrs, des Diebstahls oder der Tötung eines Menschen schuldig gemacht hat, verglichen einem Manne mit abgeschnittenem Kopfe, der infolge dieser Verstümmelung unfähig ist, weiterzuleben, oder einem vom Stengel losgelösten welken Blatt, das nie wieder grün werden kann, oder einem in zwei Teile zerspaltenen Felsen, der nie wieder ein ganzes Stück sein wird. Geschlechtlicher Verkehr bedeutet für den Asketen geradezu eine „*Brückenzerstörung*" (*setughāta*)[2].) Aber auch mit dem Gebot, nicht falsch zu reden, wird es im Buddhismus sehr ernst genommen, wie aus vielen Stellen des Kanons hervorgeht, z. B.: „Wenn ein Mensch geboren ist, entsteht in seinem Munde eine Axt, mit der ein Tor, der üble Rede führt, sich selbst zerspaltet;"[3]) „wer unwahr redet, geht zur Hölle ein, desgleichen wer nicht zugibt, was er tat;"[4]) „nicht einmal im Scherze will ich lügen: so hast du dich zu üben, Rāhula."[5])

Das Verbot der drei großen Tatvergehen und der Lüge hat der Buddhismus mit anderen indischen Systemen gemein. Während aber Yoga und Jinismus diese mit dem „Nichtbefassen mit weltlichen Dingen" (*aparigraha*) zu fünf Hauptverboten zusammengeschlossen haben, hat der Buddhismus an die fünfte Stelle bekanntlich das Verbot des Rauschtrankgenusses gesetzt. Es ist nun höchst auffallend, daß dieses fünfte Verbot in dem vorliegenden detaillierten Heilswegschema mit keinem Worte erwähnt wird, während mancherlei Dinge namhaft gemacht werden, die in den Bereich des *aparigraha* fallen. Darnach hat es den Anschein, als ob das Heilswegschema einer ganz frühen Periode angehört, in welcher das Rauschtrank-Verbot noch nicht in die Reihe der obligatorischen Satzungen aufgenommen war und an seiner Stelle noch wie im Jinismus der *aparigraha* stand. Gleichwohl ist das Rauschtrank-Verbot nach Aus-

---

[1]) Upasampadā-kammavāca. [2]) A IV, 159. [3]) Sn 657.
[4]) Sn 661; Dh 306; It 48; Ud IV, 8 (Rahmenerzählung); Maṇisūkara-Jāt (II, 415 ff.).
[5]) M 61.

weis sehr altertümlicher Texte[1]) schon frühzeitig eingeführt worden.

Die Liste unseres Schemas fügt nun an die Tat- und Wortvergehen eine Reihe von asketischen Übungen an: 8. der Mönch vermeidet es, Saaten und Pflanzen zu zerstören (eine Vervollständigung von Punkt 1, zur *avihiṃsā* gehörend); 9. er nimmt nur einmal am Tage Speise zu sich, ißt nicht abends, enthält sich des Essens zu ungehöriger Zeit;[2]) 10. er hält sich fern von Tanz, Gesang, Musik und von der Betrachtung von Schauspielen; 11. er verschmäht Kränze, Wohlgerüche und Salben, um sich damit zu schmücken und herauszuputzen; 12. er verschmäht hohe und üppige Lagerstätten; 13. er lehnt es ab, Gold und Silber anzunehmen. — Die Punkte 9 bis 13 bilden zusammen mit den oben erwähnten fünf Hauptverboten (Tötung, Diebstahl, Unkeuschheit, Lüge, Berauschung) die zehnfache Schulung *(sikkhāpada)*, der sich der Noviz *(sāmaṇera)* sofort mit seinem Eintritt in die Mönchsgemeinde zu unterziehen hat,[3]) und ist wohl zu unterscheiden von den oben erwähnten zehn ethischen Geboten *(sīla)*, die das sittliche Verhalten des Asketen in Werk, Wort und Gedanken betreffen.

Fallen schon die Punkte 10—13 in den Bereich des *aparigraha*, so gilt dies noch mehr von den folgenden Gliedern, mit denen im Heilswegschema der Teil des rechten Verhaltens (im engern Sinne) seinen Abschluß findet. Der Mönch verschmäht die Annahme 14. von rohem Getreide, 15. von rohem Fleisch, 16. von Frauen und Mädchen, 17. von Sklavinnen und Sklaven, 18. von Ziegen und Schafen, 19. von Geflügel und Schweinen, 20. von Elefanten, Rindern und Pferden, 21. von Feldern und Ländereien; 22. er meidet den Beruf, Botendienste oder kleinere Bestellungen auszurichten; 23. er hat mit Kauf und Verkauf nichts zu schaffen; 24. er betrügt nicht mit Waage, Maß oder falscher Münze; 25. er hält sich fern von dem falschen Wege der Bestechung, Täuschung und Arglist; 26. er hält sich fern von Zerstörung,

[1]) Sn 398 ff.

[2]) Der Genuß fester Speisen nach Mittag; vergl. auch A III, 70, 14.

[3]) Vin I, 83 f.; Khp II.

Mord, Fesselung, Straßenraub, Plünderung und (jeglicher) Gewalttat.

Die vorstehende *Sīla*-Liste enthält vorwiegend Verbote. Man muß sich indessen hüten, hieraus voreilige Schlüsse auf einen vermeintlich negativen Charakter der buddhistischen Sittlichkeit zu ziehen. Gerade in der buddhistischen Terminologie haben viele anscheinend negative Ausdrücke einen stark positiven Einschlag. So bedeutet Nichtbegehren, Nichthaß, Unverblendung nicht etwa einen von Begierde, Haß, Verblendung freien, rein indifferenten Zustand, sondern wir haben in diesen Ausdrücken, wie besonders betont wird,[1]) starke Positiva zu erblicken, nämlich freiwilliges Verzichtleisten, Güte und Wissen. In diesem Sinne sind denn auch Stellen wie Dh 5 und ähnliche zu beurteilen, wo es heißt, daß „Feindschaft *(vera)* durch Nichtfeindschaft *(avera)* zur Ruhe kommt;" es ist ja eine bekannte Erfahrungstatsache, daß ein Widersacher durch kalte Indifferenz weit eher gereizt als besänftigt wird; wir haben auch hier unter *avera* Güte, Wohlwollen, Freundlichkeit u. dergl. zu verstehen. Die meisten Verbote in dieser Liste beziehen sich auf das einem Asketen angemessene rechte Verhalten in Wort und Tat. Allerdings nicht ausschließlich, da an verschiedenen Stellen deutlich auch auf die Läuterung der Gesinnung angespielt wird, so z. B., wo von dem erbarmungsreichen, freundlichen, gütigen Sinn des Asketen gegenüber allen Wesen, von seiner rechtlichen, vertrauenswürdigen, friedfertigen Gesinnung die Rede ist. Der eigentliche Geistestraining setzt aber erst mit den folgenden Observanzen ein, die dem *sīla* (im engern Sinne) angefügt werden und den Übergang zur zweiten Stufe des vorliegenden Heilswegschemas bilden.

2. *Zufriedenheit (santuṭṭhi).* Nachdem der Asket im *sīla* Festigkeit erlangt hat und von keiner Seite mehr eine Gefahr erblickt, die mit dem rechten äußeren Verhalten in Zusammenhang stehen könnte — wie etwa ein gesalbter König nach Niederwerfung seiner Gegner auf keiner Seite eine Gefahr von irgendeinem Feinde sieht[2]) — wird es ihm

[1]) A III, 66. [2]) D II, 63.

leicht und frei ums Herz. Weit entfernt davon, die große Entsagung, die er vollzogen hat, als ein schmerzliches Entbehrenmüssen zu empfinden, fühlt er sich im Gegenteil wie von einer ungeheuren Bürde befreit. Ledig ist er aller Sorgen und Kümmernisse, die weltlicher Besitz und häusliches Leben mit sich bringen, und er hat die groben Schlacken beseitigt, die das Gemüt beschweren und bedrücken. Er ist völlig zufrieden mit Gewand und Almosenspeise, die für Leib und Lebensfristung unentbehrlich sind, und diese Dinge führt er mit sich, wohin er auch wandert. Er gleicht dem gefiederten Vogel, der seine Federn beim Fluge mit sich führt.[1]) So fühlt er sich unbeschwert, frei und glücklich, und keine Regung von Unzufriedenheit verdüstert seine Stimmung. In dieser Zufriedenheit lernt er ein Glück kennen, das ihm ehedem die Welt nicht zu geben vermochte.

3. *Die Bewachung der Sinnentore (indriyesu guttadvāratā).* In solcher glücklich-zufriedenen Gemütsverfassung wendet sich der Mönch einer neuen ernsten und schweren Aufgabe zu: der Zügelung der Sinne. Diese sind ja die Tore, durch die dem Menschen beständig Reize zuströmen und das, was der Buddhismus *Weltausbreitung (papañca)* nennt, zustande kommt und aufrecht erhalten wird. Hier, in der Sinnentätigkeit, ist der Sitz jenes ‚Durstes' *(taṇhā)* zu suchen, der die Wesen in den *Upadhi* verstrickt und sie nach dem Zerfall des jeweiligen Organismus eine neue Erscheinungsform ergreifen läßt. Eben in der „lockend und reizend" erscheinenden Sinnentätigkeit: in den Sinnenorganen und ihren Objekten, in dem Sinnenbewußtsein und Kontakt, in der aus dem Kontakt sich ergebenden Empfindung und Wahrnehmung, in dem Nachsinnen über die Objekte, in ihrem Anreiz und ihrer Verlockung — dort entsteht und entspringt eben jener ‚Durst', dort setzt er sich fest und wuchert fort.[2]) Und so hat der Asket Sinnenzügelung zu üben. Erblickt er mit dem Auge eine körperliche Form, oder hört er mit dem Ohre einen Klang, oder riecht er mit der Nase einen Duft, oder kostet er mit der Zunge etwas Schmeckbares, oder be-

[1]) DXIII u. ö. [2]) M 2.

rührt er mit dem Körper etwas Tastbares, oder wird er sich mit dem innern Organ eines Denkobjektes bewußt, so wird er dadurch nicht sinnlich angereizt *(na nimittagāhin)*, weder durch den Gesamteindruck, noch durch eine der besonderen Einzelheiten.[1]) Denn er ist sich darüber im klaren, daß ein Mensch, der ohne Zügelung der Sinne dahinlebt, durch böse und unheilsame Dinge, nämlich Zuneigung und Abneigung und deren Niederschlag als Begehren, Lust, Wohlgefallen, Habsucht, bezw. Ärger, Haß, Zorn, Widerstreit usw. gar leicht überwältigt wird. Deshalb bewacht er sorgsam die Sinnentore und läßt sich die Zügelung der Sinne angelegen sein.[2])

4. *Maßhalten beim Essen (bhojane mattaññutā)* wird im Kanon häufig neben der Sinnenzügelung als eine Asketenpflicht eingeschärft und seine heilsamen Folgen werden gebührend hervorgehoben. So heißt es an einer Stelle: „Mit zwei Eigenschaften ausgestattet, lebt ein Mönch schon in dem gegenwärtigen Leben glücklich, ohne Plage, Verzweiflung und Schmerzen, und bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, ist für ihn der gute Weg zu erwarten. Mit welchen zwei? Bewachung der Sinnentore und Maßhalten beim Essen.“[3]) Die Forderung, im Essen mäßig zu sein, ist eigentlich nur eine spezielle Beziehung der Sinnenzügelung auf den Geschmacksinn. Gerade die Nahrungsaufnahme bietet die beste Gelegenheit, Sinnenkontrolle zu üben und die aufsteigende Gier einzudämmen. Der Asket hat bereits gelernt und sich daran gewöhnt, nicht zur Unzeit zu essen nach dem Vorbild des Meisters selbst, auf den das Wort zurückgeführt wird: „Am Abend nehme ich keine Nahrung zu mir, und dank dieser Lebensweise fühle ich mich gesund, wohl, frisch und rüstig.“[4]) Nunmehr kommt es für ihn darauf an, sich in der Art und Weise zu schulen, wie er den Akt des Essens zu vollziehen hat: „Da nimmt ein Mönch in gründlichem Bedachtsein Nahrung zu sich, nicht etwa zur Freude und zum Genusse, nicht um schön zu werden

[1]) D II, 64 und Paralleltexte. [2]) a. a. O.
[3]) It 29; vergl. auch A III, 16; M 39; 53; 107; 125.
[4]) M 70.

und das Äußere vorteilhaft erscheinen zu lassen, sondern nur zur Erhaltung und Fristung dieses Körpers, um ihn vor Schädigung zu bewahren und den heiligen Wandel zu fördern. Er ist überzeugt, daß er auf diese Weise das frühere Gefühl überwindet und ein neues Gefühl nicht aufkommen läßt, daß er sein Leben fristet, sich nicht beschwert und dabei sich wohlbefindet."[1]) Der Sinn dieser Stelle ist also der, daß der Asket bei der Nahrungsaufnahme wohl die Geschmacksempfindung verspürt, aber dem damit aufsteigenden Gefühl der Lust und Befriedigung, sowie etwaigen Regungen der Eitelkeit und Selbstgefälligkeit keinen Raum gewähren darf. Einzig der Gedanke, den Körper durch die Zuführung von Nahrung für den Asketenwandel leistungsfähig zu erhalten, beschäftigt ihn beim Mahle. Und selbst bei der kärglichen Kost, die er empfängt, soll er Maß zu halten verstehen, ein Zuviel vermeiden. Es ist für den Mönch gut, nicht soviel Nahrung zu sich zu nehmen, wie dem Magen zuträglich ist, damit er sich nicht im behaglichen Sitzen und Ausruhen gefalle und ihn die Müdigkeit nicht übermanne. Dann wird sein Geist vor keiner Mühe und Anstrengung zurückschrecken und Ausdauer erringen.[2])

5. *Wachen (jāgariyā).* Die zuletzt angezogene Stelle weist deutlich auf die Beziehung hin, die zwischen Unmäßigkeit beim Essen und Neigung zu Ausruhen und Schlaf besteht. Den Indern war es ebensogut wie uns bekannt, daß zu reichliche, üppige Nahrungsaufnahme Schlaffheit und Schläfrigkeit begünstigt. Für den Asketen ist es aber geradezu Notwendigkeit, den Hang zur Schläfrigkeit zu überwinden, vollwach zu sein und auch die Dauer des nächtlichen Schlafes nach Möglichkeit abzukürzen. Die Mahnung „Wachet"! klingt uns aus den Schriften des Pāli-Kanons sehr eindringlich entgegen: „Ihr Wachenden, höret dies, ihr Schlafenden, erwachet! Besser als Schlaf ist Wachen, für den Wachenden besteht keine Gefahr;"[3]) „bei denen, die allzeit wachsam sind, ... schwindet jeder Trieb hinweg;"[4]) „der weise

[1]) M 2; 39; 53; 107; 125; A III, 16. [2]) M 16.
[3]) It 47. [4]) Dh 226.

Mann bringe eine von den drei Nachtwachen[1]) wachend zu".[2]) Im vorliegenden Heilswegschema wird die Anweisung gegeben: „Der Mönch läutert tagsüber gehend oder sitzend seinen Geist von hemmenden Dingen, er läutert während der ersten Nachtwache gehend oder sitzend seinen Geist von hemmenden Dingen. In der mittleren Nachtwache ruht er, nachdem er sich nach Löwenart auf die rechte Seite gelegt, einen Fuß über den andern geschlagen und besonnen und klar bewußt seine Gedanken auf das Aufstehen gerichtet hat. In der letzten Nachtwache erhebt er sich und läutert gehend oder sitzend seinen Geist von hemmenden Dingen."[3])

6. *Vollbewußtheit (sati-sampajañña).* Die wörtliche Bedeutung dieses Ausdrucks, der uns in adjektivischer Form schon im letzten Absatz begegnete, ist etwa Gedenken und Besonnenheit oder besonnene Klarbewußtheit. Diese Geistesverfassung gibt erst den geeigneten Boden ab, auf dem die „Geistesentfaltung", die Kontemplation in rechter und wirksamer Weise gepflegt werden kann. Vollbewußtheit gehört bereits dem Gebiete der Kontemplation an. Es handelt sich hier um nichts mehr und nichts weniger, als daß alles, was der Mensch tut oder redet, womit er sich gerade beschäftigt, daß alle Regungen seines Gemütes in die helle Belichtung klarster Vollbewußtheit gerückt werden: „Vollbewußt ist der Mönch beim Kommen und Gehen, vollbewußt beim Hinblicken und Wegblicken, vollbewußt beim Einziehen und Ausstrecken (des Armes), vollbewußt beim Tragen des Gewandes und des Almosennapfes, vollbewußt beim Essen und Trinken, Kauen und Schmecken, vollbewußt beim Verrichten der Notdurft, vollbewußt beim Gehen, Stehen, Sitzen, beim Einschlafen und Erwachen, beim Reden oder Schweigen."[4]) Dieses Gebot, alle physischen und psychischen Vor-

[1]) Die Inder teilten die Nacht von 6 Uhr abends bis 6 Uhr morgens in drei Nachtwachen zu je 4 Stunden.

[2]) Dh 157; vergl. auch A VI, 17.

[3]) A III, 16; M 39; 53; 107; 125.

[4]) D II, 65 u. Paralleltexte; M 27; 38; 39; 51; 60; 76; 94; 107; 112; 125; A IV, 198; X, 99; vergl. auch D XXII, 2—4 und die Parallelen M 10; 118; 119; ferner D XVI, 2, 13; A VI, 30 (Ende).

gänge im Organismus dem Asketen zum vollen Bewußtsein zu bringen, sie für ihn sozusagen gegenständlich werden zu lassen, stellt an geistige Energie und Spannkraft ungeheure Anforderungen, — Anforderungen, die so gewaltig sind, daß sie wohl kein moderner Abendländer, den das Leben einer hochgesteigerten Zivilisation umbraust, zu bewältigen imstande wäre. Und doch unterliegt es keinem Zweifel, daß diese Riesenarbeit geleistet werden kann und auch tatsächlich geleistet worden ist — in der Stille und Weltabgeschiedenheit. Es handelt sich hier nicht nur um die volle Durchdringung zum Bewußtsein kommender Gefühle, Empfindungen und Wahrnehmungen, sondern auch um das Bewußtmachen von Affekten und anderen Äußerungen des Trieblebens, jenen „feinen Regungen", die beim Durchschnittsmenschen vielfach die Schwelle des tagwachen Bewußtseins nicht erreichen und als bildende Energien im Unterbewußtsein wirken.

Eine besondere Bedeutung gewinnt die Forderung der Vollbewußtheit im Hinblick auf gewisse geistige Schlacken, die im Kanon häufig[1]) und mit großem Nachdruck als „Hindernisse" oder „*Hemmungen*" (*nīvaraṇā*) bezeichnet werden, weil sie der Kontemplation hinderlich sind und das Zustandekommen des vollen *Samādhi* und der erst durch ihn ermöglichten Vertiefungen hemmen.[2]) Erst wenn die *nīvaraṇā* (zunächst zeitweilig) zur Ruhe gekommen sind, kann der *Samādhi* zur vollen Entfaltung gelangen. Die Texte führen in der Regel fünf „Hemmungen" an:[3]) Sinnliche Lust, Bosheit (oder Übelwollen), Trägheit und Schläfrigkeit, Unruhe und Zerstreutheit, Zweifel (hinsichtlich dessen, was heilsam ist). Die üble Natur dieser „Hemmungen" wird in verschiedenen Bildern gezeichnet. „Wie eine drückende Schuld, wie eine schwere Krankheit, wie einen Kerker, wie Sklaverei oder wie eine Wanderung durch eine Wüstenei betrachtet ein Mönch diese fünf Hemmungen".[4]) Wohl noch anschau-

[1]) Im Heilwegschema, ferner A I, 2; V, 51; It 111.

[2]) A IX, 40.

[3]) Im Heilswegschema und sonst vielfach; vergl. Sn 66.

[4]) D II, 68—74; M 39 u. ö.

licher sind folgende Gleichnisse: Ein Mann wünscht in einem mit Wasser gefüllten Gefäße sein Spiegelbild zu schauen. Er vermag dies nicht, wenn das Wasser trübe gefärbt ist (sinnliche Lust), oder wenn das Wasser siedet und wallt (Bosheit), oder wenn der Wasserspiegel mit Schlamm und Moos bedeckt ist (Trägheit und Schläfrigkeit), oder wenn das Wasser heftig vom Winde bewegt wird (Unruhe und Zerstreutheit), oder wenn trübes, verschlammtes Wasser in einem dunklen Raume steht (Zweifel). So auch ist der Geist eines Menschen, der durch die fünf „Hemmungen" gefesselt ist und nicht weiß, wie sie zur Auflösung gelangen, unfähig, das, was zu seinem Heile dient, zu erkennen, und seine Gedächtniskraft ist schwach und unzulänglich.[1])

„Hat nun der Mönch diese Hemmungen hinter sich gelassen und die lähmenden Schlacken des Geistes kennen gelernt,"[2]) so ist er fähig zur rechten Sammlung und Vertiefung. An einer andern Stelle heißt es: „Wenn er nun erkennt, daß diese fünf Hemmungen aufgehoben sind, wird er freudig gestimmt und heiter, freudig gestimmt und heiter kommt der Organismus zur Ruhe, im Besitze dieser Ruhe fühlt er sich wohl, und wenn er sich wohlfühlt, gelangt sein Geist zum *Samādhi*."[3])

II. die Zweite Stufe: Geistesentfaltung (bhāvanā) oder Sammlung (samādhi).

Das Endziel des buddhistischen Heilsweges ist die Befreiung oder Loslösung *(vimutti)* vom *Upadhi*, das will sagen Loslösung vom Getriebe der Persönlichkeit und der in dieser sich darstellenden Erscheinungswelt *(papañca)*. Dies ist nach den früheren Ausführungen nur möglich durch allmähliche Abschwächung und schließliche Vernichtung der in uns wirk-

[1]) A V, 193. Ein weiteres Gleichnis bringt A V, 51. Über Mittel zur Überwindung der *nīvaraṇā* (Betrachtung eines abstoßenden Objektes, Erweckung der Güte, unermüdliches Ringen, innere Beruhigung, verständnisvolles Erwägen) s. A I, 2.

[2]) M 27; 51; 60; 76; 94; 112; 125; A IV, 198; X, 99.

[3]) D II, 75.

samen Triebe *(taṇhā, āsavā)*, durch welche die Verstrickung aufrecht erhalten und fortgeführt wird. Die *Taṇhā* wurzelt letzten Endes im Nichtwissen *(avijjā)*, in der falschen Einschätzung der Natur der Sinnenobjekte und unseres Verhältnisses zur Welt. Die Mittel zur Niederzwingung der Triebe und zur Aufhebung des Nichtwissens bietet die Kontemplation *(bhāvanā)* vermittels der Entfaltung des *Samādhi*. Der Buddhismus kennt eine zweifache Methode zur Erreichung dieses Zieles.[1]) Die eine Methode sucht die *taṇhā* unmittelbar niederzuzwingen und zielt auf eine zeitweilige Stillegung der Triebe und damit auf eine temporäre volle Beruhigung *(samatha)* des Geistes ab. Hier ist es nicht Erkenntnis oder Wissen, welches die Meeresstille des Geistes für eine gewisse Zeit schafft, sondern die zu höchster Stärke gesteigerte Konzentration in den *Jhāna*-Zuständen. Da auf diesem Wege aber die *taṇhā* nicht an ihrer Wurzel, nämlich dem Nichtwissen, gepackt und ausgerodet wird, können die Triebe wieder neu aufkeimen, sobald der Zustand des vollen *Samādhi* sein Ende erreicht hat. Daher kann die *Samatha*-Methode allein niemals zur endgültigen Befreiung im Sinne des Buddhismus führen. Die andere Methode dagegen bezweckt Aufhebung des Nichtwissens, indem sie dem Kontemplanten eine tiefe Einsicht *(vipassanā)* in die wahre Natur des *Upadhi*, d. h. alles Daseins, vermittelt, wie sie in der Lehre von den ‚drei Merkmalen' zum Ausdruck kommt: „Alle Prozesse sind nicht von Bestand; alle Prozesse sind leidvoll; alle Gegebenheiten sind nicht das Selbst."[2]) Dieser im *Anattā*-Gedanken kulminierende Aspekt der ganzen Welt muß dem Asketen so zur zweiten Natur werden, daß „alle das ‚Ich' und ‚Mein' betreffenden Dünkelanhaftungen" und Triebe, alles Verlangen, aller Widerstreit nach außen und innen in ihm endgültig zur Aufhebung gelangen, womit der Lauf der Geburten sein Ende findet. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß niemals durch *samatha* allein, wohl aber durch *vipassanā* die definitive Loslösung erlangt werden kann. Vielfach erscheinen im Kanon beide Methoden kombiniert,[3]) andererseits hören wir von

[1]) M 43; 73; 149; S XLIII, 34; A II, 23; 71; IV, 92; 93; 94; 169; 170; It 45. [2]) Dh 277—279. [3]) Z. B. A IX, 36; X, 26; XI, 17 u. ö.

Arahats, die das Nibbāna erreichten, ohne die Versenkungen verwirklicht zu haben.[1]) In der *Samatha*-Methode zeigt der Buddhismus offenkundig Yoga-Gepräge, aber in der starken Betonung der *Vipassanā* weicht er von der Yoga-Praxis ab. Bei einer *Vipassanā*-Meditation ist der *Samādhi* nicht so stark gesteigert wie in den *Jhānā*, da jene sich noch der Reflexion *(vitakka, vicāra)* bedient, welche in den Vertiefungen (die unterste ausgenommen) zeitweilig zur Aufhebung gelangt.

Es ist von größter Wichtigkeit für das Verständnis der buddhistischen Kontemplations-Praxis, daß man sich von vornherein über das Verhältnis der *Jhānā* zu dem jeweiligen Gegenstand der Betrachtung klar wird. Er besteht hier überhaupt kein wechselseitigies Verhältnis, und daraus erklärt es sich, daß in der so häufigen stereotypen Formel, in der die *jhānā* vorgeführt werden, zumeist jeder Hinweis auf die materia meditandi fehlt. Die vier Vertiefungen haben mit dem Betrachtungsstoff an sich gar nichts zu tun. Sie stellen vielmehr einen vierfach sich staffelnden geistigen Zustand dar, der sich einstellt, sobald der *Samādhi* nach dem Zurruhekommen der fünf ‚Hemmungen' die größte Stärke erreicht hat. Daher können ganz verschiedene Betrachtungen, sobald die Konzentration in voller Intensität entfaltet ist, in diesem vollen *Samādhi* als *Jhānā* fortgeführt und vollendet werden. So wird an verschiedenen Stellen ausgeführt, wie die vier ‚Durchstrahlungen' ebenso wie die vier großen Kontemplationen, sobald man sie geübt, entfaltet und eine gewisse Festigkeit in ihnen erlangt hat, im Zustand der *jhānā* weiter gepflegt werden können.[2]) Die *jhānā* können sogar dann erlebt werden, wenn überhaupt kein Betrachtungsgegenstand dem Geiste gewärtig ist.[3])

Citta. Die hohe Geistesschulung *(adhicittasikkhā)*, wie diese zweite Stufe des Heilswegs noch genannt wird, hat die Pflege und Entfaltung des inneren Organs *(citta, cetas)* zum Gegenstande. In altindischer Schau gesehen ist das *citta* ein feinstoffliches, durch Schulung in bestimmter Richtung gestaltbares, entfaltbares Gebilde. Diese Auffassung spiegelt

---

[1]) M 70. [2]) M 119; 125; A VIII, 63.
[3]) Vergl. M 43; 121; A III, 164.

sich auch in verschiedenen buddhistischen Lehrtexten wider. Seiner eigentlichen und ursprünglichen Natur nach ist das *citta* rein und lauter, auch wenn es durch fremde Schlacken getrübt ist.[1]) Deshalb wird der „getrübte Geist" mit einem Teiche verglichen, dessen Wasser aufgewühlt, verschlammt und trübe ist, sodaß man die auf dem Boden befindlichen Muscheln und Steine und den Sand nicht zu sehen vermag; der von Schlacken freie Geist dagegen gleicht einem Weiher mit klarem, durchsichtigem Wasser.[2]) Nichts führt zu so großem Verderben wie der ungeschulte Geist; nichts schafft solches Glück, wie ein geschulter, entfalteter Geist.[3])Daher gibt es für einen Mönch, selbst wenn er den heißen Wunsch hegt, daß sein Geist von den Schlacken und Trübungen der Triebe *(āsavā)* frei werde, keine Erfüllung dieses Wunsches, solange sein *citta* nicht geschult, gepflegt und entfaltet worden ist.[4]) Im Geistigen gibt es keine Schranken; die Entfaltung des *citta* kann (wie in den *Brahmavihārā* und anderen Übungen)[5]) ins Unermeßliche, ins Schrankenlose gesteigert werden.[6]) Das *citta* eines Kontemplanten, der die vierte Vertiefung gewonnen hat, wird „beruhigt, gereinigt, geläutert, weltabgewandt, schlackenbefreit, geschmeidig, bildsam, unerschütterlich, unversehrbar" genannt.[7]) Die Hauptaufgabe des Kontemplanten besteht darin, daß er vermittels des *Samādhi* das *Citta* in seine Gewalt bekommt.[8]) An einer wichtigen Stelle wird gesagt: „Weder Mann noch Weib kann beim Abscheiden diesen Leib mit sich nehmen; der Mensch hat den Geist als Zwischenglied."[9]) Nach dem ganzen Zusammenhang, in dem diese Stelle steht, ergibt sich die Auffassung, daß bei der Wiedergeburt der *gandhabba* das *citta*, in welchem die karmische Saat ruht, mit hinübernimmt; öfter ist auch von dem Herabsteigen des *viññāṇa* in den Mutterleib die Rede (hier ist *viññāṇa* für *citta* gebraucht.)[10]) Das Verhältnis von *citta*

---

1) A I, 10. 2) A I, 7. 3) A I, 3.

4) A VII, 67. 5) A VI, 102 ff.

6) D XIII, 76 u 78; XVII, 2, 4; M 7; 40; 43; 50; 52; 55; 127; A I, 31; III, 63 u. ö.

7) M 36 u. ö. 8) A VII, 38. 9) A X, 208.

10) z. B. D XV, 21. Der buddhistischen Grundanschauung zuwider-

und *viññāṇa* würde sich dann durch folgendes Bild verständlich machen lassen. *Citta* ist das an sich reine, ungetrübte Wasser eines Teiches; der auf dem Boden liegende Schlamm ist das karmische Residuum; *viññāṇa* ist die durch Sinnentätigkeit hervorgerufene Wellenbewegung und Erschütterung des *citta*; die Leidenschaften sind der das Wasser trübende aufgewühlte Schlamm.

Örtlichkeit und Körperhaltung. Hat nun der Asket in hartem Ringen die „sittliche Zucht", wie sie der Heilsweg verlangt, sich zu eigen gemacht, und haben sich in seinem Innern die Wogen der Unrast und Leidenschaft geglättet, dann zieht er sich in die Stille der Einsamkeit zurück, wo er vom Lärm der Umwelt nicht gestört wird. Er wählt sich eine von Menschen nicht aufgesuchte Stätte, eine Einöde, den Platz unter einem Baume, eine Höhle, eine Bergesschlucht, ein Leichenfeld, einen Ort im Walde, oder eine Laubstreu in einer Lichtung. Wenn er vom Almosengange zurückgekehrt ist und sein Mahl verzehrt hat, setzt er sich, den Körper gerade aufgerichtet, mit gekreuzten Beinen nieder und wappnet sich mit klarer Besinnung.[1]) Von den hier angegebenen Örtlichkeiten verdient das *Leichenfeld (susāna)* besondere Beachtung. Es empfiehlt sich durchaus nicht, das Wort mit ‚Friedhof' wiederzugeben. Der Leser könnte dann leicht verleitet werden, sich darunter Anlagen nach Art moderner Friedhöfe vorzustellen: wohlgepflegte Parke mit schattigen Bäumen, süßduftenden Blumen, mit reichgeschmückten Gräbern und herrlichen Denkmälern, wo das Grauen des Todes und die Greuel der Verwesung dem menschlichen Auge durch einen ästhetischen Schleier verhüllt sind und die bleiche Schreckensgestalt des Allzermalmers in verklärtem Lichte erscheint. Das altindische Leichenfeld war von anderer Art; es glich weit eher einem Schindanger oder dem verrufenen Platze eines mittelalterlichen Hochgerichts: eine von Menschen ängstlich gemiedene, öde, baumlose Stätte, die von Jauche, grauenhaftem Schmutz und Luder

---

laufen würde nur die Auffassung, daß *citta* eine unwandelbare, sich stets gleich bleibende Größe sei.

[1]) D II, 67; M 27; 39; 51; 60; 76; 94; 107; 112; 125; A IV, 198; X, 99.

starrte und sich durch ihre pestilenzialischen Düfte weithin im Umkreise drohend bemerkbar machte.[1]) Die Leichen wurden auf diesem Totenanger entweder verbrannt oder in der Mehrzahld der Fälle einfach auf den Boden niedergelegt und hier ihrem weiteren Schicksal überlassen; allerlei Getier wie wilde Hunde, Schakale, Geier und Raben zernagten die Leichen, und Sonnenbrand und Regengüsse beschleunigten den Zerfall. Bestattung der Leichenbrandreste fand wohl nur in seltenen Fällen, bei vornehmen oder hochgeachteten Menschen, statt; ein Tumulus von aufgeschichteten Steinen oder ein Erdhügel machte dann das Grab kenntlich. So hatte, wer ein Leichenfeld betrat, die beste Gelegenheit, alle Stadien der Verwesung durch eigenen Augenschein oder vermittels des Geruchsinnes in sich aufzunehmen. Bei Beschreibung der sogen. neun Leichenbetrachtungen heißt es in den kanonischen Texten wiederholt: „Gleichsam als sähe der Mönch auf einem Leichenfelde einen Leichnam liegen, einen Tag, oder zwei oder drei Tage nach dem Tode, aufgequollen, mit dunklen Flecken, in beginnender Verwesung" — oder einen Leichnam auf dem Leichenfelde, der von Habichten, Geiern, Hunden oder Schakalen angefressen wird — oder einen Leichnam auf dem Leichenfelde, ein von Sehnen zusammengehaltenes Knochengerippe, an dem noch Fleisch vorhanden und Blut sichtbar ist — oder ein blutiges, vom Fleisch entblößtes Gerippe — oder ein Skelett, an dem weder Fleisch noch Blutjauche mehr wahrzunehmen ist — oder lose Knochen, ohne Zusammenhalt, nach verschiedenen Richtungen hin zerstreut — oder gebleichtes, muschelfarbiges Gebein — oder seit Jahren daliegende Knochen, die man zuhauf getürmt hat — oder endlich modernde Knochen, die im Begriff stehen, in Staub zu zerfallen.[2]) Oder es wird erzählt, wie ein Mönch sich auf ein Leichenfeld begibt und dort eine weibliche Leiche im Steingeröll liegen sieht, die durch und durch von Würmern zernagt wird.[3]) Angaben dieser Art sind nur unter der Voraussetzung denkbar, daß sie tatsächliche Verhältnisse wider-

[1]) A V, 249. [2]) D XXII, 7—10; M 10; 119.
[3]) Thag 315; 393.

spiegeln. Es ist wichtig, daran zu erinnern, daß manche buddhistische Mönche, die einer strengen Observanz huldigten, als *Leichenfeldasketen (sosānikā)* mit Vorliebe für kürzere oder längere Zeit auf Leichenangern weilten, um hier an der Quelle das Material für die ‚Betrachtung des Unreinen', d. h. für die Leichenbetrachtungen, gründlichst kennen zu lernen.[1])

In der oben angeführten Stelle wird als eine für den Kontemplanten gut geeignete Körperhaltung die bekannte indische Yoga-Haltung angeführt: der Asket sitzt mit gekreuzten Beinen und gerade aufgerichtetem Körper da, wobei die Hände dem Schoße aufliegen. Dies ist aber keineswegs die einzig mögliche und einzig erlaubte Körperstellung bei der Kontemplation. Zwar hat es den Anschein, als ob in der Regel die Betrachtung in der Yoga-Haltung, die dem Körper eine ruhige Gleichgewichtslage verleiht, eingeleitet wurde, aber sie konnte sehr wohl auch in anderen Körperhaltungen gepflegt werden. So berichtet ein Lehrtext,[2]) daß Buddha einst einem Brahmanen mitgeteilt habe, wie er nach dem Mahle die Yoga-Stellung einnehme und die Kontemplation, beispielsweise die vier großen Betrachtungen oder die vier ‚Durchstrahlungen' pflege. Dann fährt der Text fort: „Wandle ich nun in dieser Verfassung auf und ab, so gilt das zu dem Zeitpunkte als mein himmlisches (bezw. göttliches) Wandeln. Stehe ich nun in solcher Verfassung, so gilt das zu dem Zeitpunkte als mein himmlischer (göttlicher) Stand. Sitze ich nun in solcher Verfassung, so gilt das zu dem Zeitpunkte als mein himmlischer (göttlicher) Sitz. Ruhe ich nun in solcher Verfassung, so gilt das zu dem Zeitpunkte als mein himmlisches (göttliches) Ruhelager." In einem bekannten Sutta, das die Kontemplation der Güte *(mettābhāvanā)* preist, wird gesagt: „Stehend, gehend, sitzend oder liegend, soweit man klar bewußt ist, pflege man eifrig dieses Gedenken,"[3]) und von Buddha weiß die Überlieferung zu berichten, daß er unmittelbar vor dem Parinibbāna die Versenkungen in lie-

---

[1]) Vergl. A V, 181 ff. [2]) A III, 63. [3]) Sn 151; Khp IX, 9.

gender Haltung durchlebt habe.[1]) Das Auf- und Abgehen wird geradezu als eine Körperhaltung empfohlen, bei welcher der *Samādhi* lange anhält.[2])

Der Betrachtungsstoff. In den kanonischen Texten tritt uns eine verwirrende Fülle von Betrachtungsstoffen entgegen, die alle in ein festes System zu bringen vergebliche Liebesmühe bleiben wird. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß ein großer Teil dieses Materials erst nach und nach Eingang in die kontemplative Praxis der buddhistischen Mönche gefunden hat. Der Buddhismus übernahm im Laufe der Jahrhunderte manche Arten der Betrachtung, die in der indischen Askese aufgekommen waren, sofern sie nur geeignet erschienen, der Erreichung seines letzten Zieles zu dienen, den innern Läuternugs- und Loslösungsprozeß zu fördern. Manche Übungen, die in den älteren Texten häufig Erwähnung finden, machen allerdings den Eindruck, als ob sie in die frühesten Zeiten des Buddhismus zurückreichen.[3]) Buddha selbst scheint für bestimmte Charaktere bestimmte Übungen als besonders geeignet empfohlen zu haben; so für begehrliche Naturen die ‚Betrachtung des Unreinen‘, für grämliche und zum Übelwollen neigende Naturen die ‚Entfaltung der Güte‘, für verworrene und zerstreute Naturen das ‚Wachen über das Ein- und Ausatmen‘ usf.[4]) Daß auch die eigentlichen *Vipassanā*-Kontemplationen, zu denen die ‚drei Merkmale‘ *(anicca, dukkha, anattā)* den Betrachtungsstoff bilden, zum Inventar des ältesten Buddhismus gehören, kann als sicher gelten. Einige von diesen Betrachtungen seien hier kurz charakterisiert.

Die Vipassanā-Kontemplationen. Es handelt sich bei ihnen um die Durchdringung der drei Grundthemen der buddhistischen Lehre. Gegenstand dieser Betrachtungen sind die fünf *Khandhā*, die Elemente, die Sinne und ihre Objekte (d. i. das ‚All‘ oder die ‚Weltausbreitung‘), von denen jeder einzelne Gegenstand hinsichtlich seiner dreifachen Natur

---

[1]) D XVI, 5, 1; 6, 8—9. [2]) A V, 29.

[3]) Wie z. B. die vier großen Betrachtungen, die vier Durchstrahlungen, die Leichenbetrachtungen, die Atemkontrolle.

[4]) Ud IV, 1 (Rahmenerzählung); vergl. auch A I, 2; III, 68; It 85.

gründlich betrachtet wird: Alles, was es an Körperlichkeit — an Gefühlen — an Wahrnehmungen — an Gemütsregungen — an Bewußtsein gibt, gegeben hat, geben wird, eigen oder fremd, nahe oder fern, grob- oder feinstofflich, das alles wechselt, entsteht und vergeht, ist nicht beständig, sondern der Vergänglichkeit unterworfen;[1]) das alles erschaut der Kontemplant als ihm wesensfremd, von dem zu gelten hat: „Das gehört mir nicht an, das ist nicht mein Selbst"[2]) (denn „wobei ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen wird, von dem kann unmöglich gesagt werden: ‚Dies ist das Selbst' ").[3]) In derselben Weise werden die Elemente (Erde, Wasser, Glanz, Wind), die ja im körperlichen Organismus objektiert erscheinen,[4]) betrachtet,[5]) desgleichen die Konstituenten der Erscheinungswelt: Auge und Gestalten, Ohr und Töne, Nase und Gerüche, Zunge und Schmeckbares, Körper und Tastbares, Geist und Denkobjekte.[6]) In dieser Betrachtung erscheint dem Kontemplanten der Zustand, in dem er sich noch befindet *(upadhi)*, als ein Zustand der Fesselung und des Gebundenseins, d. h. als Unheil und Leiden *(dukkha)*. Und dann die Nutzanwendung: „Was euch nicht angehört, das gebet auf! Von euch aufgegeben wird es euch für lange zum Wohl und Glück gereichen!"[7])

Betrachtung des Unreinen *(asubhabhāvanā)*. Diese Kontemplation wird geübt, um Regungen des Begehrens und Verlangens zu überwinden. Wie jede Begierde durch angenehme, lieblich erscheinende Objekte hervorgerufen wird, so wird sie durch gründliche Betrachtung eines widerlichen Gegenstandes zum Verschwinden gebracht.[8]) Zu dieser Kontemplation gehören die bereits erwähnten *neun Leichenbetrachtungen*, sei es, daß diese an konkreten Objekten auf dem Leichenanger, oder durch Schaffung eines deutlichen Phantasiebildes geübt wird. Bei jeder einzelnen Leichenbetrachtung ist die Nutzanwendung auf den eigenen Körper

---

[1]) Mv I, 6, 38 ff.; S XXII, 15; 18—20; 97; A X, 60 u. ö.
[2]) a. a. O. [3]) M 148. [4]) M 28; 62.
[5]) A IV, 177; M 28; 62. [6]) S XVIII, 11.
[7]) S XXXV, 101 u. 137; M 22.
[8]) A III, 68; vergl. auch V, 144.

zu ziehen: „Auch dieser mein Körper ist so beschaffen, wird so werden, kann dem nicht entgehen."[1]) Der spezifisch buddhistische Charakter dieser Kontemplation liegt im *Anattā*-Gedanken, der auch hier den letzten Ausschlag gibt: „Dieser Körper gehört mir nicht an, der bin ich nicht, der ist nicht mein Selbst; was aber mir nicht angehört, das habe ich aufzugeben." Das gleiche gilt von der zweiten zur Betrachtung des Unreinen gehörenden Übung: der *Zerlegung des Körpers in seine einzelnen Bestandteile.* „In diesem Körper sind vorhanden: Haupthaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Rippenfell, Milz, Lungen, Eingeweide, Weichteile, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenköl, Harn (und das Gehirn im Schädel)."[2]) In dieser Weise „betrachtet der Mönch gründlich von der Fußsohle an aufwärts und vom Scheitel an abwärts diesen hautumgrenzten Körper, der voll ist von verschiedenartigen widerlichen Dingen."[3]) Dabei ist jeder einzelne hier aufgeführte Körperteil für sich in seiner für die Sinne abstoßenden Eigenheit gründlich zu betrachten. Dadurch soll alles Verlangen nach dem eigenen Körper, das Haften an ihm, alle Eitelkeit und Selbstgefälligkeit zum Schwinden gebracht werden.[4]) Beide Übungen sind Teile der großen Körperbetrachtung in den *Satipaṭṭhānā.*

Die Atemkontrolle. Ein- und Ausatmen gilt im Buddhismus als der eigentliche Körper-*Saṅkhāra,* d. h. als der Prozeß, der die Lebenserscheinungen und die Funktionen des Körpers aufrecht erhält. Daher wird der Kontrolle und Regulierung dieses Vorgangs, dem ‚Wachen über Ein- und Ausatmen' größte Bedeutung beigemessen. In neuerer Zeit hat man ja auch bei uns die Wichtigkeit recht durchgeführter Atemgymnastik für das leibliche und — mittelbar — seelische Wohlbefinden erkannt. Diese Kontemplation erscheint teils als eine die vier großen Betrachtungen einleitende und diese begleitende Übung, teils als selbständige Meditation von

[1]) D XXII, 7—10; M 10; 119.
[2]) Khp III; D XXII, 5; M 10; 119; A X, 60.
[3]) D XXII, 5; M 10; 119. [4]) Sn I, 11.

größter Bedeutung. Sie bereitet den vollen Zusammenschluß des Geistes vor und wird als das beste Mittel zur Abwehr der Zerstreuung und störender Gedanken empfohlen.[1]) Der Kontemplant atmet „vollbewußt" ein und aus; er konzentriert seine ganze Aufmerksamkeit auf den Atmungsprozeß und rückt diesen in den Bereich wacher Bewußtheit. Weiterhin werden die einzelnen Atemzüge von bestimmten Gedanken begleitet, von ihnen gleichsam beseelt, und der ganze Organismus mit ihnen durchtränkt, bis ein Zustand wunderbarer Ruhe und Leichtigkeit und ein ungeahntes Wohlbefinden den Körper durchflutet und auch die geistige Spannkraft eine neue Belebung erfährt. „Das Wachen über Ein- und Ausatmen, wenn gepflegt und vielfach entfaltet, trägt reiche Frucht und hohen Segen."[2])

Selbstprüfung *(paccavekkhanā)*. Zweck dieser Übung ist es, über Zustand und Verfassung des eigenen Gemütes Klarheit zu gewinnen.[3]) Wie einer, der in einem hellen Spiegel oder klaren Wasser sein Antlitz betrachtet und, wenn er Flecken oder Schmutz an sich wahrnimmt, diese beseitigt, so hat der Kontemplant seinen eigenen Geist zu betrachten, ob noch Regungen der Gier, des Hasses, des Zornes, der Aufgeregtheit und andere Befleckungen in ihm vorhanden sind, und hat dann, wenn er solche wahrnimmt, in äußerstem Maße Energie, Vorsatz, Ausdauer und klare Bewußtheit aufzubieten, um diese Schlacken in sich auszutilgen.[4]) Bei dieser Schau wird sein Inneres für ihn so gegenständlich, „wie etwa einer den andern betrachtet, der Stehende einen Sitzenden, oder der Sitzende einen Liegenden."[5]) Die hier geforderte Willensanstrengung wird als ‚Wahrnehmung des Aufgebens' so beschrieben: „Da läßt ein Mönch eine aufgestiegene Regung der Lust, des Übelwollens, der Grausamkeit, immer von neuem sich zeigende üble, unheilsame Zustände nicht Fuß fassen, er gibt sie auf, entäußert sich ihrer, vernichtet sie, bringt sie zum Verschwinden."[6])

[1]) It 85. [2]) Über Einzelheiten s. D XXII, 2; M 10; 62; 118.
[3]) A X, 51. [4]) a. a. O. [5]) A V, 28.
[6]) A X, 60. Über verschiedene Mittel zur Vertreibung unheilsamer Regungen s. M 20.

Die Verkostung der Weltabkehr und Aufhebung *(virāga-* und *nirodhasaññā)*. Der Kontemplant wendet sich innerlich ganz von der Erscheinungswelt ab und stellt sich das höchste Ziel vor Augen: „Dies ist das Friedvolle, dies das Hocherhabene, nämlich das Ruhigwerden aller Prozesse, die Ablösung von allen Beilegungen, die Vernichtung des ‚Durstes', die Weltabkehr (bezw. Aufhebung), das Nibbāna."[1])

Die vier großen Betrachtungen *(satipaṭṭhānā)*. Diese nehmen in der buddhistischen Geistesschulung eine so hervorragende Stelle ein, daß an ihnen geradezu das siebente Glied des Achtpfades *(sammāsati)* exemplifiziert wird. Dem Kontemplanten, der diese Betrachtungen eifrig übt, wird in kurzer Zeit die Erreichung eines der beiden Ziele: volles Wissen noch in diesem Leben oder Nichtwiederkehr in die sinnliche Welt verheißen.[2]) Die vier Übungen werden sogar der einzige Weg zur Vernichtung des Leidens und zur Erreichung des Nibbāna genannt. Die *Satipaṭṭhānā* sind ein ganzes System von Übungen und Betrachtungen, die sich 1. auf den Körper, 2. auf die Gefühle, 3. auf die Zustände des Gemütes, 4. auf bestimmte ‚Normen' *(dhammā)*, Vorstellungsobjekte richten, die dem Inventar der Heilslehre entnommen sind. Zweck dieser Betrachtungen ist, die Bedingtheit und Vergänglichkeit des Körpers, der Gefühle und der übrigen Bewußtseinsinhalte nachdrücklichst vor Augen zu stellen. Die wichtigste Kontemplation ist die ‚Betrachtung des Körpers', die „alle zum Wissen führenden Dinge in sich begreift," wie im großen Meere alle sich darein ergießenden Flüsse mit inbegriffen sind.[3]) Der Körper mit seiner Sinnentätigkeit ist ja das Organon, durch das der Mensch mit der Welt in Verbindung steht und das ihn in dem *Upadhi*-Zustand festhält. Die Aufzeigung der eigentlichen Natur des Körpers, seiner Bedingtheit, Unbeständigkeit, Vergänglichkeit und ‚Unreinheit' ist also für den betrachtenden Asketen von größter Wichtigkeit. Vermittelt doch der Einblick in die Natur des Körpers den Einblick in die vergängliche, wesens-

---

[1]) A X, 60 u. ö. [2]) D XXII, 22; M 10. [3]) A I, 32.

fremde Natur und Bedingtheit alles Daseins, sodaß die drei übrigen Kontemplationen von selbst in den Rahmen der Körperbetrachtung fallen.[1]) Diese wird durch die Atemkontrolle eingeleitet. Das Ein- und Ausatmen geht in voller Bewußtheit vor sich; jeder einzelne Atemzug wird mit größter Aufmerksamkeit vollzogen und dann von bestimmten Gedanken begleitet, wie: „den ganzen Körper voll wahrnehmend will ich einatmen — ausatmen; den Körper-*Saṅkhāra* beruhigend will ich einatmen — ausatmen." Dann wird jede Lage des Körpers, werden alle Tätigkeiten (Kommen und Gehen, Hinblicken und Wegblicken usw.) einer genauen Prüfung unterzogen. Hieran schließt sich die oben bereits hervorgehobene ‚Zerlegung des Körpers in seine einzelnen Bestandteile' und eine Analyse nach dem Gesichtspunkte, was sich an dem leiblichen Komplex von dem Erd-Element, Wasser-Element, Glanz-Element, Wind-Element objektiviert findet. Den Abschluß der großen Körper-Kontemplation bilden die neun Leichenbetrachtungen. Auf jeder Station verweilt der Mönch in der Betrachtung des Körpers hinsichtlich seines Entstehens und Vergehens; er ist sich ohne Unterlaß bewußt: „Es ist der Körper", — ein Komplex, der sich aus vielen unbeständigen, widrigen Teilen zusammensetzt und der nun vor dem geistigen Blick des Kontemplanten als etwas ihm völlig Wesensfremdes daliegt, eine ‚Beilegung', von der er weiß: „Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." — In den folgenden Kontemplationen überblickt und betrachtet der Asket das Gefühlsleben in den einzelnen Gefühlen hinsichtlich ihrer Qualitäten; die Gemütszustände nach dem Gesichtspunkte, ob der Geist von Schlacken (Lust, Haß, Verblendung, Zerstreutheit) getrübt oder von ihnen frei ist. Die letzte Betrachtung, deren Objekte die *dhammā* sind, umfaßt: 1. die fünf ‚Hemmungen' die den Eintritt in den vollen *Samādhi* verhindern; 2. die fünf ‚Haftensgruppen', welche die Schein-Persönlichkeit ausmachen und in ihr des Menschen wahres Wesen vortäuschen; 3. das Sechs-Sinnen-Gebiet (die sechs

[1]) Über die *Satipaṭṭhānā* handeln die Texte D XXII; M 10; über die Körperkontemplation außerdem M 119; Sn I, 11.

Sinne und ihre Objekte); 4. die sieben ,Weisheitsmale' (rechtes Gedenken, Ergründung der Heilsnorm, Energie, Verzückung, Ruhe, Konzentration, Gleichmut); 5. die vier hohen Wahrheiten. Auch in diesen Kontemplationen ist der Grundgedanke derselbe wie in der Körperbetrachtung: Gefühle sind's, Gemütszustände, Vorstellungsobjekte sind es, vergängliche, entstehende und wieder hinschwindende, wesensfremde Prozesse, in die verstrickt zu sein, ohne ihre Natur zu kennen, das *dukkha* ausmacht. So wird in den *Sutipaṭṭhānā* nicht nur die Vergänglichkeit alles Daseins und das universelle ,Leiden' dem Kontemplanten in schärfster Belichtung vorgestellt, sondern er gewinnt auch eine innere Loslösung von Persönlichkeit und Welt, indem ihm klar wird: „Dieses Vergängliche und Leidbeschwerte, das ich hier jetzt betrachte, in das ich mich versenke — das alles gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.' "

Die vier Durchstrahlungen. Diese Übungen, die im Pāli *brahmavihārā* (Brahma-Zustände), *appamaññā* (Unermeßlichkeiten) oder *bhāvanā* (Erweckungen, Entfaltungen) genannt werden, zeigen einen ganz andern Charakter als die *Satipaṭṭhānā*. Ihr Zweck ist Erhebung des Gemütes in einen „brahmagleichen" Zustand, der von aller Lust, Leidenschaft und Bosheit frei ist, durch Erweckung und Entfaltung einer gütigen Gesinnung, dann einer mitleidsvollen, dann einer freudigen, dann einer unbewegt gleichmütigen Gesinnung; und mit dieser nach und nach ins Schrankenlose und Unermeßliche gesteigerten Geistesverfassung sollen alle lebenden Wesen, soll die ganze Welt nach oben, unten und seitwärts ringsherum durchdrungen oder durchstrahlt werden. Die stereotype Formel, die von den *Brahmavihārā* handelt, lautet:[1]) „Gütigen Geistes weilend — mitleidsvollen Geistes weilend — freudevollen Geistes weilend — gleichmütigen Geistes weilend strahlt der Mönch nach einer Richtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten, ebenso nach oben und unten, ringsherum nach allen Seiten. Vollständig und ganz durchstrahlt er die weite

[1]) D XIII, 76—79; XVII, 2—4; XXV, 17; XXVI, 28; M 7; 40; 43; 52; 55; 127; A III, 63; VI, 13; X, 208.

Welt mit gütigem — mitleidsvollem — freudevollem — gleichmütigem Geiste, mit weitem, tiefem, schrankenlosem, frei von Feindseligkeit und Übelwollen." Er ist zu vergleichen einem geübten Posaunenbläser, der sich ohne große Mühe nach allen Richtungen hin bemerkbar macht; mit dem also entfalteten Geist durchstrahlt er die weite Welt ganz und gar, und er übergeht und übersieht nichts von allem, was Gestalt und Leben hat.[1] Im Yoga-Sūtra, das die Übungen in der gleichen Reihenfolge aufführt,[2] werden diese mit den Begriffen Glück, bezw. Leid, Verdienst und Verschulden in Beziehung gesetzt. Das Grundthema der Entfaltung der Güte *(mettā)* ist auch im Buddhismus Glück, das allen Wesen beschieden sein möge;[3] das Mitleid gilt allen Wesen, die im Leid schmachten; in der Mitfreude nimmt der Kontemplant Teil an dem glücklichen Geschick der Wesen, die Gutes gewirkt haben; bei der Erweckung des Gleichmutes blickt er unbewegt auf Freund und Feind, auf Lasterhafte und Tugendhafte, auf bösgesinnte und wohlgesinnte Wesen; er weiß: „Gemeines ist da und Edles ist da, und es gibt einen Ausweg jenseits dessen, was der Wahrnehmung zugänglich ist."[4] Entfaltet man Güte, so wird der Haß vergehen; im Mitleid verglimmt wütendes Wesen; Mißmut löst sich auf, wenn Mitfreude erweckt wird; aller Widerstreit erlischt im vollendeten Gleichmut.[5] Daher „sollte man, ob Mann oder Weib, die geistbefreiende Güte, das geistbefreiende Mitleid, die geistbefreiende Mitfreude, den geistbefreienden Gleichmut entfalten . . . Und es erkennt (der edle Jünger): ‚Ehedem war dieser mein Geist beschränkt und unentfaltet. Jetzt aber ist mein Geist unbeschränkt und recht entfaltet, und keinerlei zeitlich begrenztes *Karman* wird darin haften bleiben, darin verharren.'"[6] Ist nun dieser vierfache *Samādhi* die *Jhānā* hindurch entfaltet und recht geübt worden, so wird der Mönch, wo immer er geht, steht, sitzt oder ruht, zufrieden und glücklich sein.[7]

Unter den vier ‚Unermeßlichkeiten' wird der Güte, wenn man die Häufigkeit ihrer Erwähnung in den kanonischen

[1]) ibid. [2]) YS I, 33. [3]) Sn I, 8. [4]) M 7.
[5]) M 62; A VI, 13. [6]) A X, 208. [7]) A VIII, 63.

Texten und die hohen Worte, die man zu ihrem Preise gefunden hat, als Maßstab nimmt, die erste Stelle zuerkannt.[1]) Sie ist die eigentliche Befreiung des Geistes, die alle innerhalb des Saṃsāra sich auswirkenden verdienstvollen Werke in sich aufnimmt und übertrifft, wie der Glanz des Mondes allen Sternenschein in sich aufnimmt und übertrifft, oder wie die Sonne zur Herbstzeit am Himmel emporsteigt und alles den Luftraum erfüllende Dunkel vertreibt, oder wie der Morgenstern in der Frühdämmerung leuchtet und flammt und strahlt.[2]) Wie eine Mutter ihr Kind, ihr einziges Kind mit ihrem Leben beschirmt, so entfaltet der Kontemplant sein Gemüt unbegrenzt gegen alle Wesen;[3]) „frei von aller Leidenschaftlichkeit zwinge er den Haß nieder, indem er einen gütigen Geist unbegrenzt entfaltet; Tag und Nacht ohn' Unterlaß und unermüdlich durchdringt er alle Richtungen ins Unermeßliche."[4]) Eine so ins Unermeßliche gesteigerte und entfaltete Gesinnung der Güte ist eine mystische Zaubermacht, mit welcher sich der, der sie erweckt, „einen Schutz schafft, eine Abwehr schafft."[5]) „Wird, ihr Mönche, die geistbefreiende Güte gepflegt, erweckt, vielfach entfaltet, in Gang gebracht, zur Grundlage gemacht, vollendet, angehäuft und recht angewandt, so sind dadurch elf Vorteile zu erwarten; welche elf? Man schläft ruhig, man erwacht bei Wohlbefinden, man hat keine schlechten Träume, man ist den Menschen angenehm, man ist den nichtmenschlichen Wesen angenehm, die *Devatā* beschützen einen, weder Feuer, Gift noch eine Waffe kann einem etwas anhaben, das Gemüt wird schnell beruhigt, das Antlitz erscheint ruhig, man scheidet unverwirrt aus diesem Leben, wenn man nicht weiter empordringt, so wird man in der Brahmawelt wiedergeboren."[6]) Daß die starke Entfaltung gütiger Gesinnung auch wilde Tiere zähmt und besänftigt, wird wiederholt hervorgehoben.[7]) Ihre Vollendung findet die Entfaltung

---

[1]) Sn I, 8 (Khp. IX); It 27; A VIII, 1; XI, 16; S XLVI, 54; 62; Sn 507; A VII, 58 (It 22); Cv V, 6 (A IV, 67). [2]) It 27. [3]) Sn 149. [4]) Sn 507. [5]) Cv V, 6; A IV, 67. [6]) A XI, 16; VIII, 1. [7]) Cv V, 6; A IV, 67 (Schlangen); Cv VII (der wilde Elefant Nālāgiri).

der Güte, wenn der Jünger sie gegen seinen Todfeind ausstrahlt, selbst dann, wenn dieser ihn auf gräßlichste Weise zu Tode martert. „Auch in diesem Falle, ihr Mönche, müßt ihr euch also üben: ‚Nicht soll unser Geist erregt werden, kein böses Wort wollen wir ausstoßen, freundlich und mitleidvoll wollen wir bleiben, gütig gesinnt, ohne Haß im Innern, und diesen Menschen wollen wir mit gütigem Geiste durchdringen, und von ihm ausgehend wollen wir die ganze weite Welt mit gütigem Geiste durchdringen, mit schrankenlosem, weitem, unermeßlichem, frei von Feindseligkeit und Übelwollen‘. So also, ihr Mönche, müßt ihr euch üben“.[1])

Die vier Vertiefungen. Wir werfen jetzt einen kurzen Blick auf ein uns völlig unbekanntes Gebiet. Alles, was in moderner Zeit von abendländischen Forschern — und zum großen Teil auch von asiatischen Buddhisten — über die Jhānas geschrieben wird, ist bestenfalls Stückwerk und muß notwendigerweise Stückwerk bleiben. Kompetent für eine solche Darstellung wäre nur ein Mensch, dem es tatsächlich gelungen ist, diesen ins Höchste gesteigerten Zusammenschluß des Geistes *(samādhi)* zu erreichen und die damit gegebenen völlig neuen seelischen Erfahrungen „leibhaftig“ *(kāyena)* zu machen. Dafür fehlen aber aus verschiedenen, hier nicht zu erörternden Gründen in unserer Zeit und ganz besonders im Abendlande alle jene Voraussetzungen, welche die buddhistischen Texte als unerläßliche Vorbedingungen für ein Zuwegebringen des vollen *Samādhi* namhaft machen. Das Betreten dieses geistigen Neulandes wurde schon in älterer Zeit von den Buddhisten selbst als nicht ganz ungefährlich für den nicht genügend Vorbereiteten angesehen[2]) Und wenn irgendeine Epoche jhānafeindlich genannt werden kann, so ist es die Zeit, in der wir leben.[3]) Auch für uns kommt eine eingehende Be-

[1]) M 21.

[2]) Vergl. das zuerst von Beckh hervorgehobene Gleichnis von der des Terrains unkundigen Gebirgskuh (A IX, 35).

[3]) Am günstigsten noch scheinen in dieser Hinsicht die Verhältnisse für den hochasiatischen Buddhismus zu liegen. Vergl. die beachtenswerten Mitteilungen von Pozdnejev-Unkrig über „Dhyāna

schreibung der Vertiefungszustände nicht in Betracht, da diese, wie gesagt, vor der Hand noch eine terra incognita sind. Die einzige Handhabe, die sich uns bietet, sind die formelhaft gehaltenen Angaben der alten Texte selbst, die uns zwar einige Andeutungen geben, aber das Dunkel vor unserem Bick nicht voll aufhellen.

Jhāna (die Übersetzung *Versenkung, Vertiefung* kommt der Grundbedeutung wohl am nächsten) ist *Samādhi* in vollster Ausprägung. Nachdem der Kontemplant sich von den Sinnengenüssen und unheilsamen Regungen freigemacht hat, gewinnt er die mit Denken *(vitakka)* und Erwägen *(vicāra)* noch verbundene, aus der Abgeschiedenheit *(viveka)* gewonnene, von Verzückung *(pīti)* und Wohlbehagen *(sukha)* erfüllte erste Vertiefung und verharrt darin. Mit der Verzückung und dem Wohlbehagen, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind, durchtränkt und erfüllt der Mönch diesen Körper durch und durch von allen Seiten, sodaß er an keiner Stelle davon unberührt bleibt. Dieser Zustand wird verglichen mit einem Waschpulver, das von einem Bader befeuchtet und ganz mit Wasser durchtränkt wird.[1]) In der ersten Vertiefung ist also noch die Reflexion lebendig; Gedanken, die das Betrachtungsobjekt betreffen, springen auf und ziehen weitere Erwägungen nach sich. In der zweiten Vertiefung verschwindet Reflexion *(vitakka, vicāra)*; der Geist erreicht den Zustand vollen Zusammenschlusses *(ekodibhāva)* infolge fortgesetzter Konzentration; die Verzückung und das Gefühl des Wohlbehagens halten an. Der Geist gleicht in diesem Zustande einem abflußlosen Weiher, der von einem kühlen Wasserstrom gespeist und ganz durchdrungen wird.[2]) Im dritten Jhāna verschwindet die Verzückung; der Kontemplant verweilt in klarer Bewußtheit und völligem Gleichmut; er empfindet

---

und Samādhi im mongolischen Buddhismus" (diese Zeitschrift, Jahrg. VII, p. 378 ff.; über Dhyāna insbesondere p. 406 ff.) Einige dort sich findende Angaben dürften auf Mißverständnissen seitens des Referenten beruhen.

[1]) D II, 75, 76; M 39; 77; 119; A III, 58; V, 28 u. ö.

[2]) D II, 77, 78 usw.

leibhaftig ein Wohlgefühl, das in den Kreisen der *Ariyā* sprichwörtlich geworden ist, indem es heißt: „gleichmütig, klar bewußt, in Seligkeit verweilend.“ Der Mönch gleicht in diesem Zustande einer Lotusblume, die nicht über den Wasserspiegel emporragt und von der Wurzel bis zur Spitze ganz mit Feuchtigkeit durchtränkt wird.[1]) Die vierte Vertiefung ist charakterisiert äußerlich durch völlige Regungslosigkeit des Körpers; die Atemzüge sind nicht mehr wahrnehmbar.[2]) Der Kontemplant empfindet nichts mehr von Lust und Leid, weiß nichts mehr von früheren Lust- und Unlustgefühlen; es ist ein Zustand völlig frei von Lust und Leid, wo Gleichmut und klare Bewußtheit in voller Reinheit bestehen. Der Mönch gleicht einem Manne, der vom Kopf bis zu den Füßen in ein weißes Gewand gekleidet dasitzt, so daß keine Stelle des Körpers nicht weiß umhüllt ist.[3]) Das vierte *Jhāna* ist keiner Regung mehr unterworfen, während in der ersten Vertiefung die Reflexion, in der zweiten die Verzückung und das Wohlbehagen, in der dritten das Gefühl der Seligkeit im Gleichmut noch „Regungen“ sind, die überwunden werden müssen.[4]) An einer andern Stelle[5]) wird angegeben, was in den einzelnen Vertiefungen zur Aufhebung gelangt: in der ersten sinnliche Wahrnehmung[6]) in der zweiten die Reflexion, in der dritten die Verzückung, in der vierten das Ein- und Ausatmen[7])

---

[1]) D II, 79, 80 usw.

[2]) D XXXIII, 3, 2, VI; M 43; 66; A IX, 31.

[3]) D II, 81, 82 usw. [4]) M 66. [5]) A IX, 31.

[6]) D. h. natürlich sinnliche Regungen bei der Wahrnehmung, da andernorts ausdrücklich das Bestehen der Wahrnehmung in den Vertiefungen betont wird.

[7]) Die Ausführungen müssen wegen Raummangels an dieser Stelle abgebrochen werden. Der noch ziemlich umfangreiche Schluß wird in einer späteren Nummer dieser Zeitschrift veröffentlicht.

Suttanipāta

In deutscher Übersetzung aus dem Urtext von

Dr. Karl Seidenstücker

(5. Fortsetzung)

10. Sutta: Aufraffen.[1])

331. Raffet euch auf![2]) Setzt euch aufrecht nieder![3]) Welchen Sinn hat es für euch zu schlafen? Wie kann es denn Schlaf geben für die Kranken, Pfeildurchbohrten, Gequälten? (1.)

332. Raffet euch auf! Setzt euch aufrecht nieder! Strebet standhaft dem Frieden zu, auf daß der Fürst des Todes,[4]) wenn er euch als nachlässig erkennt, euch nicht betöre noch seiner Gewalt unterwerfe. (2).

333. Überwindet dieses Begehren, an das Götter und Menschen voll Verlangen gefesselt sind, damit euch der (rechte) Augenblick ja nicht vorübergehe;[5]) denn die den (rechten) Augenblick haben verstreichen lassen, haben Kummer, wenn sie in der Hölle angelangt sind. (3.)

334. Nachlässigkeit ist Schmutz, ein der Nachlässigkeit Verfallener ist Schmutz: durch unermüdliche Anstrengung, durch Wissen möge man den eigenen Pfeil herausziehen. (4.)

---

[1]) Uṭṭhāna-Sutta.

[2]) *Uṭṭhahatha* (wörtl. „stehet auf", „erhebet euch") ist hier nach dem ganzen Zusammenhang so zu verstehen, wie übersetzt ist; vergl. auch den Kom. I, 337: *„ghaṭatha vāyamatha mā kusītā hotha."*

[3]) Wie der Kom. I, 337 sagt: „mit gekreuzten Beinen, gerade aufgerichtet, um die Meditation zu pflegen."

[4]) Nach dem Kom. I, 338 Māra.

[5]) Möglich wäre auch die Deutung: „damit euch nicht ein (unbewachter) Augenblick übermanne"; allein die folgenden Worte sprechen für die hier gegebene Übersetzung.

11. Sutta: Rāhula.[1])

Eingangsstrophen.

(Der Erhabene:)

335. Achtest du auch nicht gering den weisen Mann, dieweil du dauernd mit ihm zusammenwohnst? Wird von dir auch hoch geehrt, der für die Menschen eine Fackel trägt?[2]) (1.)

(Rāhula:)

336. Ich achte den weisen Mann, dieweil ich dauernd mit ihm zusammenwohne, nicht gering. Beständig wird von mir hoch geehrt, der für die Menschen eine Fakel trägt. (2.)

*

(Der Erhabene:)

337. Nachdem du die fünf Sinnengenüsse, die angenehmen, herzerfreuenden aufgegeben hast und im Glauben[3]) vom Hause fortgegangen bist, setze dem Leiden ein Ziel! (3.)

338. Pflege die Gesellschaft trefflicher Freunde und (benutze) eine einsame Lagerstätte, abgesondert und lärmentrückt, wisse Maß zu halten beim Essen, (4.)

339. sowie hinsichtlich der Gewandung, der empfangenen Almosenspeise, der Arznei für Krankheitsfälle[4]) und

---

[1]) Das Rāhula-Sutta erzählt von den Ermahnungen, die Buddha seinem noch sehr jugendlichen Sohne Rāhula unmittelbar nach dessen Aufnahme ins Ordens-Noviziat (Kom. I, 340) erteilt haben soll.

[2]) Mit dem Fackelträger ist nach Kom. I, 340 Sāriputta gemeint, während der „weise Mann" jedenfalls Mahā-Moggallāna sein soll, der lt. Kom l. c. dem Rāhula als Unterweiser beigegeben war. Sāriputta hatte Rāhula in den Orden aufgenommen. Vergl. hierüber den Bericht im Mv. I, 54.

[3]) D. h. im Vertrauen auf Buddha. Vergl. im Kanon häufig vorkommende *Itipiso*-Formel (s. Pāli-Buddhismus,² p. 323, Text 170).

[4]) Der Kom. I, 342 versteht hier unter den *paccayā* die für Krankheitsfälle in Betracht kommenden Bedarfsgegenstände. Im weiteren Sinne bezeichnet das Wort die vier Requisiten eines Mönches: Gewandung (aus drei Stücken bestehend), Almosenspeise, Lagerstätte, Arzneien für Krankheitsfälle, die in der vorliegenden Strophe aufgezählt werden.

der Lagerstätte; nach diesen (Dingen) gib keinem Gelüste Raum, damit du nicht wiederkommen mögest in die Welt. (5.)

340. Gezügelt nach der Ordensregel und in den fünf Sinnen pflege das auf den Körper gerichtete Gedenken,[1]) übe dich viel in der völligen Weltabkehr.[2]) (6.)

341. Vermeide einen anziehenden Reiz,[3]) der Gier wachruft, richte den zusammengeschlossenen, wohlgesammelten[4]) Geist auf das Abstoßende[5]) (7.)

342. und pflege (mit durchdringender Konzentration) das Bestimmungslose[6]), gib die Neigung zum Eigendünkel[7])

---

[1]) Die *kāyagatā sati* ist die erste der unter dem Namen *satipaṭṭhānā* bekannten vier großen Kontemplationen, beschrieben in D XXII und M 10; 119. In dieser Betrachtung soll vor allen Dingen die Gebrechlichkeit, Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des Körpers zum vollen Bewußtsein gebracht werden.

[2]) Die *nibbidā* ist jener Zustand des Meditierenden, in dem dieser aller Dinge der Welt (einschließlich des eigenen Organismus) „satt wird", weil er sie als vergänglich, leidbringend und wesensfremd erkennt. „Wenn, ihr Mönche, ein kenntnisreicher, edler Jünger solches durchschaut, wird er der körperlichen Form, der Empfindung, der Wahrnehmung, der Gemütsregungen, des Bewußtseins satt. Indem er ihrer satt wird, wird er der Leidenschaft ledig, durch das Fernbleiben der Leidenschaft wird er erlöst, und in dem Erlösten steigt die Erkenntnis auf: „Erlöst bin ich" *(vimutt'amhīti)*. „Erschöpft hat sich die Wiedergeburt, gelebt ist der heilige Wandel, was zu tun war, ist getan, nichts Weiteres (gibt es für mich), um hienieden noch zu verweilen," solches weiß er gewiß."

[3]) *nimittaṃ subhaṃ.*

[4]) „Zusammengeschlossen" *(ekagga)*, „wohlgesammelt *(susamāhita)* bezieht sich nach dem Kom. I, 343 auf die „angrenzende" bezw. auf die „volle" Konzentration *(upacārasamādhi, appanāsamādhi)*.

[5]) *asubha* „abstoßend, widerlich". Die *asubhabhāvanā*, das Entfalten der Wahrnehmung des Abstoßenden (Unreinheit des lebenden Körpers und die Leichenbetrachtungen, enthalten in der eben erwähnten großen Körperbetrachtung) wird geübt, um Gier, Verlangen, Wohlgefallen zu überwinden; vergl. Ud IV, 1: „Das Abstoßende muß er pflegen, um die Gier loszuwerden."

[6]) *animitta* („ohne Kennzeichen") ist synonym mit *nibbāna*; es fehlen hier alle Kennzeichen, insonderheit die drei Merkmale.

[7]) *māna*, auch *asmimāna* (der „Ich-bin-Dünkel"), der Gegenpol von *anattā*, veranlaßt den Menschen zu sagen: „Diese als Persönlichkeit sich darstellenden fünf „Gruppen" *(khandhā)* gehören mir an, ich bin in ihnen bestanden, sie sind mein Selbst." In Ud IV, 1 wird gesagt: „Wer

auf: infolge der klaren Durchschauung des Dünkels[1]) wirst du wandeln als einer, der ruhig geworden ist. (8.)

*

Auf solche Weise ermahnte der Erhabene immer wieder den ehrwürdigen Rāhula mit diesen Strophen.

12. Sutta: Vaṅgīsa.[2])

So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene bei Āḷavī[3]) am Aggāḷava-Gedenkmal.[4]) Damals aber war der geistliche Lehrer[5]) des ehrwürdigen Vaṅgīsa, ein Ordensälterer mit Namen Nigrodhakappa, am Aggāḷava- Gedenkmal vor nicht langer Zeit völlig erloschen.[6])

Und während nun der ehrwürdige Vaṅgīsa einsam sin-

---

das Nicht-Selbst wahrnimmt, erreicht noch im gegenwärtigen Leben das den Ich-bin-Dünkel aufhebende Nibbāna," und ibid. „die Wahrnehmung der Unbeständigkeit muß man pflegen, um den Ich-bin-Dünkel auszurotten."

[1]) Nach dem Kom. I, 344 bedeutet hier *abhisamaya* „Vernichtung, Untergang, Aufgeben, Verwerfen"; das Dict. setzt als Bedeutung „insight into, comprehension, realization, clear understanding, grasp, penetration" an und verweist auf die englische Übersetzung des Kvu 381 ff.

[2]) Auch dieses Sutta ist unter verschiedenen Titeln bekannt: Nigrodhakappa-, Kappa-, Vaṅgīsa-Sutta (s. Kom. I, 344 und Ausg. p.59). Vaṅgīsa tritt im Kanon wiederholt als der Improvisator unter den Jüngern Buddhas hervor; s. z. B. Sn III, 3 (Gāthā 451 ff.); vergl. auch Vaṅgīsa im Jüngerverzeichnis in A I: *etad aggaṃ bhikkhave mama sāvakānaṃ bhikkhūnaṃ paṭibhānavantānaṃ, yad idaṃ Vaṅgīso ti.* Der vorliegende Text enthält eine ganze Reihe schwieriger und mehrdeutiger Stellen.

[3]) Āḷavī ist der Name einer Stadt und eines Landes; hier ist die Stadt gemeint.

[4]) Der Name bedeutet „Haupt*cetiya* von Āḷavī". Der Kom. I, 344, bemerkt, daß es vor dem Erscheinen des Buddha viele solcher Gedenkmale *(cetiya)* als Aufenthaltsorte von Dämonen, Schlangengöttern und anderen Geistern gegeben habe; zu Buddhas Zeit hätten dann die Menschen viele dieser *Cetiyas* zerstört und an ihrer Stelle Klöster erbaut und ihnen den Namen des betr. Monumentes gegeben. Darnach war das hier genannte *Cetiya* eine vielleicht zerstörte alte Kultstätte und zugleich der Name eines dort erbauten Klosters *(vihāra).*

[5]) *upajjhāya.*

[6]) *parinibbuta.* Der Ausdruck wird gebraucht, wenn es sich um den Erlösten jenseits des Todes handelt, dem keine Wiedergeburt mehr bevorsteht.

nend weilte, erhob sich in seinem Innern folgende Erwägung: „Ist mein geistlicher Lehrer wohl völlig erloschen, —oder ist er nicht völlig erloschen?“

Und der ehrwürdige Vangīsa erhob sich zur Abendzeit aus seiner sinnenden Ruhe und begab sich zum Erhabenen, begrüßte den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich ihm zur Seite nieder. Zum Erhabenen sprach nun der ehrwürdige Vangīsa, der ihm zur Seite saß, also:

„Herr, als ich da einsam sinnend weilte, erhob sich in meinem Innern folgende Erwägung: ‚Ist mein geistlicher Lehrer wohl völlig erloschen, — oder ist er nicht völlig erloschen‘?“

Und der ehrwürdige Vangīsa erhob sich von seinem Sitz, bedeckte die eine Schulter mit dem Gewande[1]) und redete, indem er die zusammengelegten Hände dem Erhabenen zuneigte, den Erhabenen mit den Strophen an:

343. „Wir fragen den ruhmvoll-weisen Meister, der noch im gegenwärtigen Leben den Zweifel abgeschnitten hat: in Aggāḷava hat ein Mönch seine Zeit erfüllt, bekannt, berühmt, ganz friedvoll in sich selbst. (1.)

344. Nigrodhakappa war sein Name, den du, Erhabener, dem Brāhmaṇa gegeben hattest; auf Erkenntnis bedacht, alle Kräfte anspannend wandelte er, indem er dir, Nibbānakenner,[2]) Verehrung zollte. (2.)

345. Von diesem Schüler wünschen wir alle etwas zu wissen, o du allsehender Sakyer; unsere Ohren sind zu hören bereit, du bist unser Meister, du bist unvergleichlich. (3.)

346. Vernichte unsern Zweifel, sprich mir von ihm; nachdem du, Weisheitsvoller, ihn als völlig erloschen erkannt hast, rede in unserer Mitte, der du nach allen Seiten schaust, wie der tausendäugige Sakka[3]) inmitten der Götter. (4.)

---

[1]) Bei feierlichen Gelegenheiten verhüllt der *Bhikkhu* als Zeichen der Verehrung nur eine Schulter, u. z. die linke.

[2]) *daḷhadhammadassī* ist nach dem Kom. I, 347 Vocativ und auf Buddha zu beziehen, und *daḷhadhamma* wird hier als gleichbedeutend mit *nibbāna* vermerkt; die wörtliche Bedeutung ist etwa „feste Norm.“

[3]) *Sakka (Śakra)*, der Herr der Götter im *Tāvatiṃsa*-Himmel. In der Strophe 345 wird Buddha gleichfalls als *Sakka*, das hier aber = *Sakya* („Sakyer“) ist, angeredet.

347. Was es auch hinieden für Fesseln gibt, die den Weg der Verblendung bilden, mit Nichtwissen verquickt, dem Zweifel eine Stätte bereitend: sie haben vor dem Vollendeten keinen Bestand, denn dieser ist das beste Auge der Menschen. (5.)

348. Ohne Zweifel: wenn der (erhabene) Mensch[1]) die Befleckungen nicht wegfegt wie der Wind den Wolkenhaufen, dann ist die ganze Welt in Dunkelheit eingehüllt, selbst leuchtende Männer können nicht mehr Helle bringen. (6.)

349. Die Weisen sind Lichtbringer; gerade für einen solchen halte ich dich, o Weiser; an den Hellsichtigen sind wir in dieser Erkenntnis[2]) herangetreten; enthülle uns in der Versammlung (das Geschick des) Kappa. (7.)

350. Laß schnell erschallen, o Herzbeglücker, herzbeglückende Worte,[3]) singe, wie die mählich aufsteigenden Schwäne, mit volltönender, klangreicher Stimme; wir alle wollen gespannt aufhorchen. (8.)

351. Dieweil ich ihn, der Geburt und Tod restlos hinter sich gelassen, dringend gebeten habe, werde ich den Geläuterten[4]) veranlassen, die Wahrheit zu sagen.[5]) Das auszuführen, was man wünscht, ist den Weltmenschen nicht gegeben; zielsicheres Handeln ist Sache der Vollendeten. (9.)

352. Dies, was du, vollendet Weiser, äußerst, ist eine vollgültige Erklärung;[6]) zum letzten Male habe ich die gefalteten Hände feierlich dir zugeneigt: laß (uns), ruhmvoll Weiser, der du wissend bist, nicht im Irrtum.[7]) (10.)

---

[1]) *puriso* bezieht sich lt. Kom. I, 348 auf Buddha.

[2]) *jānaṃ* = *jānantā* (Kom. I, 349).

[3]) Ich lese *vaggu vagguṃ*; der Kom. I, 349 erklärt *vaggu* durch *manorama*. Bei der Lesart der Ausg. *vagguvagguṃ* müßte übersetzt werden „laß überaus herzbeglückende Worte schnell erschallen."

[4]) „*dhonan ti dhutasabbapāpaṃ*" (Kom. I, 349).

[5]) *vadessāmi dhammaṃ*.

[6]) Die schwierige Stelle lautet: *sampannaveyyākaraṇan tava-y-idaṃ samujjupaññassa samuggahītaṃ*. Die Übersetzung lehnt sich an die Erklärung des Kom. I, 350 an. Es besteht aber noch die Möglichkeit einer andern Auffassung.

[7]) Dadurch etwa, daß Buddha sich in Schweigen hüllt; „*mā no akathanena mohayi*" (Kom. I, 350).

353. Der du die heilige Ordnung[1]) für alle Welten[2]) durchdrungen hast, laß (uns), der du wissend bist, ruhmvoll in deiner Kraft, nicht im Irrtum; wie in der heißen Zeit ein von Hitze Gequälter nach Wasser (lechzt), so sehne ich mich nach (deinen) Worten; laß (dein) Wissen herabregnen.[3]) (11.)

354. Der heilige Wandel, den Kappāyana,[4]) so wie es erforderlich ist, geführt hat, — ist er für ihn auch nicht vergeblich gewesen? Ist er erloschen, oder war er noch mit einem Rest von Beilegungen behaftet?[5]) Inwieweit er losgelöst war, das wollen wir hören.“ (12.)

(Der Erhabene:)

355. „Abgeschnitten hat er hinieden den Durst nach ‚Name — und — Gestalt‘[6]), den Strom des Schwarzen[7]), an den er lange Zeit gebannt war, Geburt und Tod hat er restlos überschritten“, — so sprach der Erhabene, der beste der Fünf.[8]) (13.)

---

[1]) „*ariyadhamman ti catusaccadhammaṃ*“ (Kom. I, 350).

[2]) „*parovaran ti lokuttaralokiyavasena sundarāsundaraṃ dūresantikaṃ vā*“ (Kom. I, 350).

[3]) Die Ausg. liest *sutassavassa*, Fausboell *sutassa vassa*, der Kom. I, 350 *sutaṃ pavassa* (von mir zu Grunde gelegt) und *sutassa vassa*.

[4]) Kappāyana ist nach Kom. I, 350 eine ehrenvolle Erweiterung des Namens Kappa.

[5]) *sa-upādisesa.*

[6]) *nāmarūpa*, eine alte, schon vorbuddhistische Bezeichnung der menschlichen Person; „Geist-Leiblichkeit“.

[7]) *Kaṇha* ist ein Beiname Māras.

[8]) *pañcaseṭṭha*, eine schwer zu deutende Komposition. Auch der Kom. I, 351 weiß mit dem Ausdruck nichts Rechtes anzufangen; er gibt folgende mögliche Erklärungen: 1. der beste der fünf zu einer Gruppe gehörenden (Bettelmönche), die seine ersten Schüler waren; 2. der beste hinsichtlich der fünf geistigen Sinne *(indriyāni)* usw. Wäre es trotz der frühen Zeit, der diese Strophen angehören, statthaft, an die Lehre von den in diesem Weltalter erscheinenden fünf Buddhas (Metteyya als fünfter) zu denken? Buddha würde in diesem Falle der „beste der Fünf“ heißen, weil er gegenwärtig ist und lebt, während drei der fernen Vergangenheit, und einer der Zukunft angehört.

(Vaṅgīsa:)

356. Erfreut bin ich, der ich dein Wort vernommen, du bester der Seher,[1]) wahrlich, nicht vergeblich habe ich gefragt, der Brāhmaṇa hat mich nicht getäuscht. (14.)

357. Wie er redete, so handelte der Jünger des Erwachten; zerrissen hat er das ausgespannte starke Netz des heimtückischen Todes.[2]) (15.)

358. Erhabener, Kappiya hat den Ausgangspunkt der Verstrickung erspäht, überwunden fürwahr hat Kappāyana das Reich des Todes, das sehr schwer zu überschreiten ist. (16.)

13. Sutta: Die vollkommene Art des heimlosen Lebens.[3])

(Eine Gottheit:)

359. Ich frage den von tiefer Weisheit durchdrungenen Muni, der hinübergekommen, ans andere Ufer gelangt ist, den völlig Erloschenen, in sich selbst Feststehenden: Wie führt in der Welt den heimlosen Wandel vollkommen ein Mönch, nachdem er vom Hause fortgegangen ist und die Sinnengenüsse verbannt hat? (1.)

(Der Erhabene:)

360. Für wen Glückszeichen,[4]) Vorzeichen,[5]) Träume[6])

---

[1]) *isisattama* kann auch heißen „der siebente der Seher", wie es der Kom. I, 351 auffaßt. Der Kom. denkt hier an die in D XIV behandelten sieben Buddhas, deren letzter Gotama ist, und führt sie mit Namen an. Vielleicht haben mehrdeutige Stellen wie die vorliegende zur Ausbildung der Lehre von den sieben Tathāgatas beigetragen.

[2]) Maccu=Māra (Kom. I, 351).

[3]) Sammāparibbājaniya-Sutta. Außer unter diesem ist der Text noch unter den Titeln Mahāsamaya- (Kom. I, 352) und Muni-Sutta bekannt (Kom. I, 352; Ausg. p. IX).

[4]) *maṅgalā*; vergl. die erste Fußnote zu Sutta II, 4.

[5]) *uppādā*. Der Kom. I, 362 gibt dazu die Erläuterung: „Meteorfall, Himmelsbrennen (*disāḍāha* „Tierkreislicht" oder „Wetterleuchten"?) und ähnliche Erscheinungen ziehen die und die Folgen nach sich."

[6]) Es wird auf regelrechte Traumdeutung angespielt. Wie der

und Glücksorakel[1]) überwundene Dinge sind, — der Mönch wird, nachdem er sich von dem ganzen Vorzeichen-Unwesen[2]) abgewandt hat, den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (2.)

361. Es bezwinge der Mönch die Gier nach menschlichen und auch nach himmlischen Sinnenfreuden; nachdem er über das Werden hinausgekommen ist und die Lehre recht verstanden hat, wird er den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (3.)

362. Hat der Mönch Lästerreden hinter sich gelassen, gebe er Zorn und Habsucht auf; von Zuneigung und Abneigung[3]) frei, wird er den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (4).

363. Hat er sich von Liebem und Unliebem losgesagt, ist er, ohne mehr zu haften, unabhängig an jedem Orte, dann wird er von allem, was mit den Fesseln zusammenhängt,[4]) ganz befreit, den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (5.)

364. Nicht findet er in den Beilegungen[5]) das Wesen; nachdem er das Verlangen nach weltlichen Dingen überwunden hat, wird er unabhängig und keines andern als seines Leiters bedürfend den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (6.)

365. Durch Worte, Gedanken und Werke unbeschwert, in rechter Erkenntnis der Heilslehre dem Nibbāna-Standort

---

Kom. I, 362 ausführt, handelt es sich darum, die Bedeutung eines Traumes festzustellen, je nach der Zeit, wann man das Traumgesicht hat, je nach der Lage, die man während des Träumens einnimmt und je nach dem Inhalt des Traumes selbst.

[1]) *lakkhaṇā*; es ist die Kunst, aus der Art, wie geworfene Stäbe fallen, oder geworfene Lappen sich anordnen, Zukünftiges vorherzusagen (Kom. I, 362, wo auf D I verwiesen wird).

[2]) *maṅgaladosā*. Nach dem Kom. l. c. wären hierunter alle Maṅgalas mit Ausnahme der „achtunddreißig großen" zu verstehen.

[3]) *anurodhavirodhavippahīno ti sabbavatthusu pahīnarāgadoso* (Kom. I, 363).

[4]) *saṃyojaniya*. Die zehn Fesseln werden aufgezählt A X, 13.

[5]) *upadhīsu ti khandhūpadhīsu* (Kom. I, 363).

zustrebend, wird er den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (7.)

366. Ein Mönch, der nicht aufgeblasen wird, wenn er bemerkt, daß man ihn ehrerbietig grüßt, der nicht in Zorn gerät, selbst wenn er geschmäht wird, der sich nichts einbildet, wenn er von anderen Speise erhält,[1]) — der wird den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (8.)

367. Wenn ein Mönch sich von Begehren und Werden[2]) losgemacht hat und vor der Mißhandlung und Knebelung (anderer) zurückschreckt, so wird dieser, der Ungewißheit entronnen, vom Stachel befreit, den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (9.)

368. Wissend, was ihm angemessen ist, wird ein Mönch niemandem in der Welt Gewalt antun; weil er die Heilsnorm als der Wirklichkeit entsprechend erkannt hat, wird er den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (10.)

369.[3]) Wer nicht irgendwelche Neigungen mehr in sich birgt, wer die unheilvollen Wurzeln ausgerodet hat, der ist unabhängig, wunschfrei, der wird den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (11.)

370. Wer die Einflüsse vernichtet, den Dünkel aufgegeben hat und über den ganzen Pfad der Begier hinweggekommen ist, gezügelt, völlig erloschen, fest in sich selbst: der wird den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (12.)

371. Der Glaubensvolle, Wissensreiche, der den rechten Pfad sieht, der Standhafte, der unter Sektierern (lebend) nicht zur Sektenlehre hält, der wird, nach Niederzwingung des Begehrens, des Hasses und innern Widerstreits den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (13.)

372. Der ganz geläuterte Sieger, der den Schleier ge-

---

[1]) „Wenn er eine im Glauben gespendete Gabe empfängt und nun bei dem Gedanken: ‚weil ich bekannt und berühmt bin, empfange ich (die Gaben)' sich etwas einbildet" (Kom. I, 364).

[2]) *lobhañ ca bhavañ ca vippahāya.* Der Kom. I, 364 setzt *lobha* = *taṇhā* in ihrem ganzen Umfang.

[3]) Vergl. Gāthā 14.

lüftet hat, der Makellose, der, die Normen[1]) meisternd, ans andere Ufer gelangt ist und das Wissen von der Aufhebung der Werdeprozesse beherrscht, der wird den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (14.)

373. Wer in vergangenen und auch in zukünftigen (Dingen) die Zeit überwunden hat, wessen Weisheit vollkommen geläutert,[2]) wer von allen Gebieten (der Sinne) freigeworden ist, der wird den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (15.)

374. Wer die Stätte[3]) kennt, die Heilsnorm durchdrungen hat, wer das Aufhören der Einflüsse unverhüllt schaut, der wird infolge des gänzlichen Hinschwindens aller Beilegungen[4]) den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (16.)

(Die Gottheit:)

375. Ja, wahrlich, Erhabener, so verhält sich dieses; ein gezügelter Mönch, der also lebt und alles, was mit den Fesseln zusammenhängt, überwunden hat, der wird den heimlosen Wandel vollkommen führen in der Welt. (17.)

14. Sutta: Dhammika.[5])

So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene bei Sāvatthī im Jeta-Haine, im Klostergarten des Anāthapiṇḍika. Da nun begab sich der Laienjünger Dhammika mit fünf-

---

[1]) Der Kom. I, 365-66 versteht unter den *dhammā* die „Vier Wahrheiten."

[2]) Für *aticca suddhipañño* gibt der Kom. I, 366 noch eine andere Deutung: „wer als ein durch Weisheit Geläuterter überwunden hat" (*atikkamitvā vā suddhipañño).*

[3]) Der Kom. I, 366 versteht *padaṃ* als *„saccānaṃ caturo padā"* (vergl. Dh. 273). Man kann indessen *padaṃ* hier auch als *amataṃ padaṃ* = *nibbānaṃ* auffassen.

[4]) *sabbūpadhīnaṃ.* Der Kom. I, 366 rechnet darunter die *khandhā, kilesā,* die Sinnengenüsse und das nachwirkende Karman (*abhisaṃkhārā).*

[5]) Das Dhammika-Sutta beleuchtet in den Strophen 18—29 das religiöse Leben der buddhistischen Laien in älterer Zeit; die Strophen 10—17 behandeln das rechte mönchische Leben.

hundert Laienjüngern zum Erhabenen, begrüßte den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich ihm zur Seite nieder. Den Erhabenen redete nun der Laienjünger Dhammika, der ihm zur Seite saß, mit den Strophen an:

376. Ich frage dich, Gotama, reich an Weisheit, wie muß man handeln, um ein frommer Jünger zu sein: sowohl jener, der vom Hause in die Hauslosigkeit geht, aber auch die im Hause wohnenden Laienjünger?[1]) (1.)

377. Du kennst ja den Weg und den letzten Ausgang[2]) der Welt einschließlich der Götter; keiner ist dir, der du auf das verborgene Ziel blickst, ebenbürtig, denn man nennt dich einen erhabenen Buddha. (2.)

378. Nach Durchdringung des gesamten Wissens tust du aus Mitleid mit den Wesen die Heilslehre kund; den Schleier hast du gelüftet, Allsehender, fleckenlos leuchtest du in aller Welt. (3.)

379. Es nahte sich dir der Elefantenfürst, Erāvaṇa[3]) geheißen, als er vernommen hatte, daß du ein ‚Sieger' seist; nachdem er sich mit dir beraten hatte, kam er zum Verständnis und zollte dir beglückt Preis, sobald er dich gehört hatte. (4.)

380. Auch König Vessavaṇa Kuvera[4]) kommt zu dir und befragt dich wegen der Lehre; auch ihm antwortest du, Weiser, auf seine Fragen, und er ist gleichfalls, wenn er dich gehört hat, beglückt. (5.)

381. Alle diese redelustigen Sektierer, seien es Ājīvikas[5])

---

[1]) Wörtl.: „Wie handelnd wird ein Jünger fromm" usw.

[2]) „Weg" *(gati)* = fünffacher Weg der Wiedergeburt (Hölle, Tierschoß, Gespensterreich, Menschtum, Himmelswelt); „letzter Ausgang" *(parāyana)* = *parinibbāna*; vergl. Kom. I, 368, wo noch eine andere, weniger wahrscheinliche Deutung gegeben wird.

[3]) *Erāvaṇa* ist der mythische Elefant des Sakka (Indra). Der Komm. I, 368 f. nennt ihn einen „Göttersohn" *(devaputta)* und gibt von ihm eine ausführliche Beschreibung.

[4]) Vessavaṇa oder Kuvera ist der Name des Weltenhüters im Norden. Er ist der Gott des Reichtums und Herr der Dämonen *(yakkhā)*. Über die Vier Himmelskönige, die Regenten des untersten Himmels im *Devaloka*, vergl. D XVIII; XIX; XX.

[5]) Anhänger einer in den buddhistischen Texten häufig erwähnten

das Verlangen und begebe sich zur richtigen Zeit zum Frühmahl. (12.)

388. Nachdem der Mönch die Almosenspeise zur richtigen Zeit empfangen hat und allein zurückgekehrt ist, setze er sich abgesondert nieder; über sich selbst nachsinnend,[1]) lasse er im Zustande äußerster Selbstzügelung seinen Geist nicht nach außen abschweifen. (13.)

389. Wenn er mit einem Jünger spricht, mit einem nicht Eingeweihten[2]) oder mit einem Mönche, dann rede er über die hocherhabene Heilslehre; er verleumde nicht und spreche auch keinen Tadel aus. (14.)

390. Manche pflegen nämlich durch Streitrede zu erwidern; wir preisen diese, deren Weisheit nur gering ist, nicht. Von hier und dorther umgarnen sie Fallstricke, denn sie lassen bei solcher Gelegenheit den Geist weit abschweifen. (15.)

391. Der mit kostbarer Weisheit ausgestattete Jünger, der die vom Pfadvollender verkündete Lehre vernommen hat, möge von Almosenspeise, Zelle, Sitzmatte und von dem zur Reinigung des Obergewandes dienenden Wasser sorgsam erwägend Gebrauch machen. (16.)

392. Darum also möge der Mönch an diesen Dingen: Almosenspeise, Sitzmatte und an dem zur Reinigung des Obergewandes dienenden Wasser ebensowenig haften, wie der Wassertropfen am Lotus. (17.) —

393. Nunmehr will ich zu euch von den Obliegenheiten eines Haushalters sprechen, von den Werken, durch die er ein frommer Jünger wird; denn es ist nicht möglich, daß jemand, der einen Haushalt führt, die gesamte mönchische Satzung erfüllen kann. (18.)

394. Kein lebendes Wesen töte er oder lasse es töten, noch billige er es, wenn andere töten; allen Geschöpfen gegenüber lege er jede Gewalttätigkeit ab, mögen sie nun stark sein oder zittern in der Welt. (19.)

---

[1]) D. h. auf die an seinem Organismus sich abspielenden seelisch-physischen Prozesse.

[2]) *aññena kenacid* erklärt der Kom. I, 374 durch *aññatitthiyagahaṭṭhādinā*.

395. Ferner vermeide es der verständige Jünger, irgendetwas Nichtgegebenes, wo es auch sei, (zu nehmen), er gebe keine Veranlassung, daß etwas genommen wird, noch leihe er denen, die etwas nehmen, seine Zustimmung: er halte sich ganz und gar von allem Nichtgegebenen fern. (20.)

396. Der Einsichtige meide unkeuschen Wandel wie eine glühende Kohlengrube; ist er aber außerstande keusch zu bleiben, dann gehe er nicht zu dem Weibe eines andern. (21.)

397. Befindet man sich in einer Gerichtssitzung oder Versammlung,[1]) so spreche keiner zu einem andern etwas Falsches[2]); man gebe keine Veranlassung, so zu sprechen, noch pflichte man denen, die (Falsches) reden, bei; man meide gänzlich alles Unwahre. (22.)

398. Auch fröne der Haushalter, der dieser Lehre zugetan ist, nicht dem Rauschtrank; er gebe keine Veranlassung zum Trinken noch pflichte er denen, die trinken, bei, da er weiß, daß es mit Tollheit endet. (23.)

399. Denn infolge der Trunkenheit begehen die Toren Böses und geben auch anderen leichtfertigen Menschen Veranlassung so zu handeln. Man meide dieses Gebiet der Schuld, (diese) Tollheit (und) Ausschweifung, die den Toren wohlgefällt. (24.)

400. Man töte kein lebendes Wesen; man nehme nichts Ungegebenes; man sage nichts Falsches und sei kein Trinker; man halte sich fern von unkeuschem Wandel, vom Geschlechtsverkehr; man nehme kein unzeitiges Mahl während der Nacht ein; (25.)

401. man trage keinen Blumenschmuck und verwende keine Wohlgerüche, man ruhe auf einem Lager, das auf der Erde ausgebreitet ist; dies[3]) nämlich nennt man den durch

---

[1]) *„Tattha sabhaggato ti santhāgārādigato, parisaggato ti pūgamajjhagato“* (Kom. I, 377).

[2]) *musāvāda* „falsche Rede“ wird im Kanon meist im Sinne von „Lüge“ gebraucht. An manchen Stellen aber scheint das Wort auch andere „falsche“ Rede, wie Verleumdung, rohe Worte, eitles Geschwätz in sich zu begreifen.

[3]) D. h. die in den Strophen 400 und 401 aufgezählten acht Gebote, die von den Laien an den Uposatha-Tagen zu beobachten sind

die acht Gebote gekennzeichneten[1]) Feiertag[2]), wie ihn der zum Ende des Leidens gelangte Buddha verkündet hat. (26.)

402. Ferner beobachte man frommen Sinnes den Feiertag am vierzehnten, fünfzehnten und achten Tage des Halbmonats,[3]) sowie den für die acht Gebote bestimmten außerordentlichen Halbmonat[4]) in vollem Umfange. (27.)

403. Weiterhin versorge der Verständige, wenn er den Feiertag hält, frommen Sinnes und freudig, wie es ihm geziemt, die Mönchsgemeinde früh am Morgen mit Speise und Trank. (28.)

404. Er erhalte Mutter und Vater, wie es recht ist, und treibe ehrlichen Handel;[5]) ein Haushalter, der dies unermüdlich durchführt, gelangt zu den Göttern, welche ‚Selbstleuchtende'[6]) heißen. (29.)

In den Strophen 394—399 ist von den, alle Laien verpflichtenden, fünf Geboten die Rede.

[1]) Wörtl. „achtteiligen" *(aṭṭhangika)*; es bezieht sich das auf die in der vorigen Anm. erwähnten acht Gebote, die von dem Laien während des *Uposatha* beobachtet werden. In diesem Falle wird im dritten Gebot völlige Enthaltsamkeit gefordert.

[2]) Die *Uposatha*-Tage fallen auf die Tage der vier Mondphasen, nämlich auf den 1., 8., 15. und 23. Tag des Mondmonats. Der Tag in der Mitte des Monats wird der 14. oder der 15. genannt, je nachdem der Monat kürzer oder länger ist. Die Buddhisten rechnen aber nicht nach dem vollen Monat, sondern nach dem Halbmonat *(pakkha)*, so daß der 23. Monatstag einfach der 8. genannt wird. Am 15. Tage des Halbmonats wurde ein Ordenskonvent abgehalten, und am Vollmond-*Uposatha* die Beichtliturgie *(pātimokkha)* verlesen (vergl. Vin I, 101 ff.).

[3]) Vergl. die vorige Anmerkung.

[4]) Was unter dem *pāṭihāriyapakkha* zu verstehen ist, wissen wir nicht. Aus dem ganzen Zusammenhang geht hervor, daß es sich um einen Halbmonat handelt, der in alter Zeit von den Laien durch Beobachtung der acht Gebote ausgezeichnet wurde. Der Brauch muß aber in der Zeit, in welcher der Kommentator schrieb, bereits vergessen gewesen sein, wenigstens weiß der Kom. I, 378 den Ausdruck nicht mehr sicher zu deuten. Vergl. zu der Stelle noch Rhys Davids: Buddhism, p. 141 (Deutsche Ausgabe von A. Pfungst, p. 149).

[5]) Als „unehrlich", weil den religiösen Geboten zuwiderhandelnd, gelten dem Buddhisten nach Kom. I, 379 (s. auch A V, 177) folgende Berufe: Handel mit Waffen, Handel mit lebenden Wesen, Handel mit Fleisch, Handel mit geistigen Getränken, Handel mit Giften.

[6]) Nach Auffassung des Kom. I, 379 ist *Sayampabhā* ein Sammel-

III. Das Große Kapitel

1. Sutta: Die Weltentsagung.[1]

405. Preisend will ich[2]) künden die Weltentsagung,[3]) wie sie der Sehende[4]) vollzogen hat, wie er, tief nachsinnend, an der Weltentsagung Gefallen fand. (1.)

406. ‚Eine Drangsal ist dieses häusliche Leben; ein Schmutzort', und ‚der freie Himmelsraum die Weltentsagung': in dieser Erkenntnis zog er hinaus, (2.)

407. und nachdem er der Welt entsagt hatte, hörte er auf, in Werken Böses zu tun; er gab schlechten Wandel in Worten auf und läuterte seine Lebensweise von Grund auf. (3.)

408. Es ging nach Rājagaha[5]) der Buddha, nach Gi-

---

name für die dem *Desvaloka* angehörenden sechs Götterhierarchien, d. h. für die Bewohner der sechs untersten Himmel.

[1]) Im Pabbajjā-Sutta haben wir den ältesten Bericht über das erste Zusammentreffen des künftigen Buddha *(Bodhisatta)* mit dem Magadher König Bimbisāra, kurz nachdem Gotama die Weltentsagung *(pabbajjā)* vollzogen hatte. Paralleltexte: Mvstu II, 198; Lal XVI.

[2]) Als Sprecher ist lt. Kom. II, 381 Ānanda zu denken, der den Mönchen im Jeta-Hain bei Sāvatthī von der Weltentsagung des Meisters erzählte.

[3]) Die wörtliche Bedeutung von *pabbajjā* ist „das Fortgehen (vom Hause in die Hauslosigkeit)."

[4]) „Der Sehende" *(cakkhumat)* wird vom Kom. II, 381 erklärt als „der mit dem fünffachen Sehvermögen (wörtl. „den fünf Augen") Ausgestattete." Als die „fünf Augen" gelten: 1. das Auge des Fleisches *(maṃsacakkhu)*; 2. das himmlische Auge *(dibbacakkhu)*; 3. das Weisheitsauge *(paññācakkhu)*; 4. das Buddhaauge *(buddhacakkhu)*; 5. das allseitige Auge *(samantacakkhu*, eine Zusammenfassung von 2—4; vergl. Dict. s. v. *cakkhu)*. In den Texten ist auch von dem *dhammacakkhu* die Rede.

[5]) Zu Buddhas Zeit die Hauptstadt von Magadha und Residenz des Königs Seniya Bimbisāra. Die Ruinen der alten Stadt liegen in der Nähe des heutigen Rajgir.

ribbaja[1]) der Magadher; um Almosenpreises zu empfangen wanderte der mit den Kennzeichen reich Ausgestattete.[2]) (4.)

409. Ihn erblickte Bimbisāra,[3]) der auf dem Söller seines Palastes stand, und als er den mit den Merkmalen Versehenen sah, sprach er folgende Worte: (5.)

410. „Auf diesen gebet acht, ihr Leute! Er ist sehr schön, stattlich, rein, vollendet in seiner Art zu gehen, und läßt seine Augen nicht über Jochweite abschweifen, (6.)

411. Gedankenvoll hält er den Blick gesenkt; (es sieht nicht aus,) als ob dieser einem niedrigen Geschlecht (entstammte). Die Königsboten sollen eilend sich aufmachen (und nachforschen), wohin der Bettelmönch gehen wird." (7.)

412. Die abgesandten Königsboten folgten ihm unmittelbar, (indem sie dachten:) ‚Wohin wird der Bettelmönch gehen, wo wird er Aufenthalt nehmen?' (8.)

413. Mit beherrschten Sinnen, wohlgezügelt, während er von Haus zu Haus wanderte, füllte der klar Bewußte, tief Sinnende gar schnell seinen Napf. (9.)

414. Nach Beendigung des Almosenganges ging der Weise aus der Stadt und stieg auf den Paṇḍava;[4]) hier wird, (so glaubte er) eine Behausung sein. (10.)

415. Als die Boten sahen, daß er die Behausung erreicht hatte, ließen sie sich in der Nähe nieder; und ein Bote ging hin und meldete dem Könige: (11.)

---

[1]) Giribbaja war nach den Angaben des Kom. II, 382 ein anderer Name für Rājagaha. „Berghürde "(dies bedeutet G. wörtlich) hieß die Stadt, weil sie inmitten der fünf Berge Paṇḍava, Gijjhakūṭa, Vebhāra, Isigili, Vepulla gleichsam wie eine „Hürde" *(vaja)* eingebettet lag.

[2]) Anspielung auf die körperlichen Kennzeichen und Merkmale *(lakkhaṇāni)* eines Vollendeten; vergl. Sn 1019, 1021, 1022; über weitere Stellennachweise s. Dict. s. v. *lakkhaṇa*.

[3]) Bimbisāra erscheint in den kanonischen Texten als ein treuer Anhänger Buddhas und Förderer des Mönchsordens. Er dankte zugunsten seines Sohnes Ajātasattu ab und wurde dann von diesem ermordet. Vergl. den Bericht Cv VII und die Anspielung am Schluß des Sāmaññaphala-Sutta (D II).

[4]) Paṇḍava ist der Name eines Berges: „*Paṇḍavaṃ abhihāresī ti taṃ pabbataṃ āruhi*" (Kom. II, 383), Vergl. Strophe 417 und die Anm. zu Strophe 408.

416. „Großer König, dieser Bettelmönch hat sich im Osten des Paṇḍava niedergelassen wie ein starker Tiger, wie ein Löwe in der Bergeshöhle." (12.)

417. Nachdem der *Khattiya*[1]) die Worte des Boten vernommen hatte, fuhr er auf einem herrlichen Gefährt eilends nach dem Berge Paṇḍava hinaus. (13.)

418. Der *Khattiya* fuhr, soweit es der Weg erlaubte; dann stieg er von seinem Wagen herab und begab sich zu Fuß zu ihm und setzte sich in unmittelbarer Nähe von ihm nieder. (14.)

419. Als der König sich niedergelassen hatte, wechselte er höfliche Worte mit ihm und sprach nach vollzogener Begrüßung also: (15.)

420. „Du bist jung und zart, ein Jüngling in der Blüte der Jugend, herrlich an Aussehn und Gestalt wie ein edelgeborener *Khattiya*, (16.)

421. der die Spitze des Heeres ziert, der einer Schar von Helden vorsteht. Ich verleihe (dir) Macht, erfreue dich ihrer; nenne (mir), darnach gefragt, deine Abstammung." (17.)

422. „Geradeaus, am Abhange des Himavat, o König, lebt ein Volksstamm, ausgezeichnet durch Reichtum und Tatkraft, im Gebiete der Kosaler wohnend, (18.)

423. *Ādicca* mit Namen der Abstammung nach,[2]) *Sākiya* genannt nach dem Geschlecht. Von diesem Stamme bin ich fortgegangen, o König, da ich nach Sinnengenüssen kein Verlangen trug. (19.)

424. Weil ich in den Sinnengenüssen das Elend erkannt habe und in der Weltentsagung den Frieden[3]) erblicke, will ich gehen, um den Kampf aufzunehmen; hieran findet mein Geist Gefallen." (20.)

---

[1]) Die Könige waren stets Angehörige der *Kṣatriya*-Kaste.

[2]) Die Sakyer führten ihren Ursprung auf die Sonne zurück (*Ādicca* = Sonne).

[3]) *khema* „Ort der Sicherheit", „Stätte des Friedens", „Ruhe". Das Wort ist oft synonym mit *nibbāna*.

2. Sutta: Der Kampf.[1])

425. Als ich mich dem großen Kampfe hingab am Flusse Nerañjarā, als ich mich mühte und die Versenkung pflegte, um den inneren Frieden zu erlangen, (1.)

426. da nahte sich mir Namuci,[2]) mitleidige Worte sprechend: „Hager bist du, entstellt, nahe ist dir der Tod. (2.)

427. Zu tausend Teilen gehörst du dem Tode, ein Teil von dir ist Leben; lebe, o Herr, das Leben ist besser, lebend kannst du gute Werke tun. (3.)

428. Und wenn du den reinen Wandel führst und Feueropfer darbringst, wird viel Verdienst angehäuft; was willst du durch den Kampf erwirken? (4.)

429. Schwer gangbar ist der Weg, um den Kampf durchzuführen, schwer zu verwirklichen, schwer zu vollenden." — Während er diese Strophen sprach, stand Māra in Buddhas Nähe. (5.)

430. Zu Māra, der also redete, sprach der Erhabene wie folgt: „O Freund der Trägen, du Böser, zu welchem Zwecke[3]) bist du hierher gekommen? (6.)

431. Auch das geringste gute Werk hat für mich keinen Zweck mehr, und dir, Māra, kommt es zu (mir) zu sagen, welchen Zweck gute Werke haben! (7.)

432. Ich habe Vertrauen sowie Tatkraft, auch Weisheit findet sich bei mir; was fragst du mich, der ich so hart ringe, ob ich weiterleben will?[4]) (8.)

433. Selbst die Fluten der Ströme könnte dieser Wind austrocknen; wie sollte da mein Blut, während ich mich abmühe, nicht vertrocknen? (9.)

---

[1]) Das Padhāna-Sutta berichtet über die Versuchung Buddhas durch Māra zur Zeit der Schmerzensaskese. Der Text ist ins Deutsche übersetzt (außer von Neumann) von Windisch, Māra und Buddha, p. 3; Dutoit, Das Leben des Buddha, p. 50. Paralleltexte: Mvstu II, 237; Lal XVIII.

[2]) In älterer Zeit Name eines von Indra besiegten Dämonen, der vom Buddhismus auf Māra übertragen wurde.

[3]) Ich conjiciere *ken' atthena*; die Ed. liest *yen' atthena*; Andersen (Pāli Reader², p. 103) bevorzugt *sen' atthena*.

[4]) Wörtl.: „was fragst du mich nach dem Leben" *(maṃ ... kiṃ jīvam anupucchasi)*.

434. Während das Blut vertrocknet, vertrocknet auch Galle und Schleim; während das Fleisch hinschwindet, klärt sich der Geist umso mehr, stehen mir klare Besinnung, Weisheit und Konzentration umso fester. (10.)

435. Da ich, also verweilend, des äußersten Schmerzgefühls teilhaftig geworden bin,[1]) trägt mein Geist kein Verlangen nach den Sinnensgenüssen; siehe da die Reinheit eines Wesens! (11.)

436. Die Sinnenlüste sind dein erstes Heer, als zweites wird die Abneigung genannt, dein drittes heißt Hunger und Durst, das vierte heißt Drang, (12.)

437. dein fünftes ist schläfrige Trägheit, feige Furcht nennt man das sechste, dein siebentes der Zweifel, dein achtes Heuchelei und Verstocktheit; (13).

438. Gewinn, Berühmtheit, Ehre sowie auf falschem Wege erworbener Ruhm, und wer sich selbst erhöht und andere verachtet: (14.)

439. Dieses dein Heer, Namuci, kämpft für (dich), den Schwarzen;[2]) nur ein Held besiegt es und erlangt Glück, wenn er es besiegt hat. (15.)

440. Ich trage das Muñjagras-Abzeichen,[3]) was ist mir an dem erbärmlichen Leben gelegen![4]) Besser ist es für mich, im Kampfe zu sterben, als besiegt weiterzuleben. (16.)

441. Untergegangen, werden manche Asketen und Brahmanen hier nicht gesehen,[5]) und sie kennen jenen Weg nicht, auf dem die Frommen wandeln. (17.)

---

[1]) Nämlich im Verlaufe der Schmerzensaskese. Auch nach der Erklärung des Kom. II, 389 ist dies der Sinn der Wendung *pattass' uttamavedanaṃ*. Eine andere Auffassung vertreten Andersen (Glossary s. v. *vedanā*) und Dutoit a. a. O., p. 51.

[2]) *Kaṇha* ist ein Beiname Māras.

[3]) *muñjaṃ parihare*. Hierzu bemerkt der Kom. II, 390: „Die Männer, die sich aus dem Kampfbereich nicht zur Flucht wenden, befestigen am Kopf, an der Fahne oder an der Waffe ein Munja-Gras, um dadurch die Tatsache, daß sie sich nicht zur Flucht wenden wollen, bekannt zu geben."

[4]) Wörtl.: „Ein Pfui über das Leben hier!"

[5]) Die schwierige Stelle lautet im Original: *„pagāḷhā ettha na dissanti eke samaṇabrāhmaṇā."* Das *ettha* „(hier") erklärt der Kom. II,

442. Da ich auf allen Seiten das Heer gerüstet sehe, Māra samt seinem Heerestroß,[1]) so breche ich zum Kampfe auf, damit er mich von (meinem) Platze nicht vertreiben kann. (18).

443. Dieses dein Heer, das die Welt einschließlich der Götter nicht überwindet, werde ich dir mit der Weisheit zerschmettern,[2]) wie ein ungebranntes Gefäß mit einem Stein. (19.)

444. Nachdem ich das Wollen in meine Gewalt bekommen und das klare Gedenken festgegründet habe, werde ich von Reich zu Reich wandern, Schüler heranbildend weit und breit. (20.)

445. Diese werden unentwegt in heißem Ringen als Ausführer meiner Botschaft, ohne daß du es wünschest, dorthin gehen, wo angelangt sie keinen Kummer haben.“ (21.)

(Māra der Böse:)

446. Sieben Jahre bin ich dem Erhabenen Schritt für Schritt gefolgt; einen Angriffspunkt habe ich bei dem mit klarer Bewußtheit gewappneten Erwachten nicht gefunden. (22.)

447. Eine Krähe flog um einen Stein, der wie Fett aussah, (und dachte:) ‚Vielleicht finden wir hier etwas Weiches, es könnte etwa gar ein Leckerbissen sein.‘ (23.)

448. Ohne dort einen Leckerbissen bekommen zu haben, flog die Krähe von da fort. Wie die Krähe den Felsen, dem

---

390 durch „*tava (Mārassa) senāya* („in deinem (Māras)Heer“); Fausböll gagegen übersetzt: „plunged into this world“ (SBE X², p. 70). Die Stelle will wohl besagen, daß manche Asketen und Brahmanen sich an dem großen Kampfe nicht beteiligen oder in ihm unterliegen. Vergl. noch Windisch, Māra und Buddha, p. 27.

[1]) *savāhanaṃ* könnte auch übersetzt werden „mit seinem Reittiere“. So der Kom. II, 302 *(Girimekhalanāgarājasahitaṃ)* und die spätere Buddhalegende.

[2]) Ich lese *bhecchāmi*; Andersen conjiciert *bhañjāmi*; die Ed. hat *gacchāmi* mit der Anmerkung „probably for *bhañjāmi*“; die Parallele im Mvstu liest *bhetsyāmi*.

sie sich genähert hatte, so verlassen wir Gotama, da wir den Gefallen an ihm verloren haben.[1]) (24.)

*

449. Während der Kummer ihn überwältigte, entglitt die Laute seiner Achselhöhle;[2]) entmutigt verschwand darauf der Dämon an eben jener Stätte. (25.)

3. Sutta: Wohlgesprochen.[3])

So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene bei Sāvatthī im Jeta-Haine, im Klostergarten des Anāthapiṇḍika. Dort nun richtete der Erhabene das Wort an die Mönche: „Ihr Mönche!" — „Ehrwürdiger Herr!" antworteten die Mönche aufmerksam dem Erhabenen.

Der Erhabene sprach also: „Die durch vier Merkmale gekennzeichnete Rede, ihr Mönche, ist wohlgesprochen, nicht übelgesprochen, ist untadelhaft und nicht zu beanstanden für die Weisen; durch welche vier? Da spricht, ihr Mönche, ein Mönch nur Wohlgesprochenes, nicht Übelgesprochenes, spricht nur Rechtes, nicht Unrechtes, spricht nur Freundliches, nicht Unfreundliches, spricht nur Wahres, nicht Falsches. Die durch diese vier Merkmale gekennzeichnete Rede also, ihr Mönche, ist wohlgesprochen, nicht übelgesprochen, ist untadelhaft und nicht zu beanstanden für die Weisen."

So sprach der Erhabene, und als der Pfadvollender also geredet hatte, sagte der Meister noch Folgendes:

450. „Wohlgesprochenes nennen die Edlen an erster

---

[1]) Der Kom. II, 393 erklärt *nibbijjāpema* durch *nibbijja + apema.* Über die Möglichkeit einer andern Auffassung s. bei Andersen, Glossary s. v. *nibbijja.*

[2]) *vīṇā kacchā abhassatha* ist hier wörtlich übersetzt, auch der Kom. II, 393 nimmt die Wendung in wörtlichem Sinne: *vīṇā kacchato patitā.* Abweichend Pischel und Fausböll: „die Saiten seiner Laute rissen", „ihm fiel die Saite von seiner Laute herab"; Neumann: „die Laute glitt ihm aus der Hand"; Dutoit: „.... fiel ihm die Laute von der Schulter herab".

[3]) Subhāsita-Sutta.

Stelle; man rede recht, nicht unrecht, das ist das zweite; man rede freundlich, nicht unfreundlich, das ist das dritte; man rede wahr, nicht falsch, das ist das vierte.“ (1.)

Da nun erhob sich der ehrwürdige Vaṅgīsa von seinem Sitze, bedeckte die eine Schulter mit dem Gewande und sprach, indem er die zusammengelegten Hände dem Erhabenen zuneigte, zum Erhabenen also: „Es leuchtet mir auf, Pfadvollender!“

„Es leuchte dir auf, Vaṅgīsa!“ sprach der Erhabene.

Und der ehrwürdige Vaṅgīsa pries den Erhabenen, vor ihm stehend, in angemessenen Strophen:

451. „Nur solche Worte spreche man, durch die man sich selbst kein Leid schafft und auch anderen keinen Harm bereitet; diese Worte, wahrlich, sind wohlgesprochen. (2.)

452. Nur freundliche Worte spreche man, die beifällig aufgenommen werden, Worte, die ohne Barschheit anderen Freundliches sagen. (3.)

453. Wahrheit fürwahr ist unsterbliche Rede, dies ist die Norm von altersher; im Wahren, Heilsamen und Rechten, heißt es, stehen die Guten festgegründet da. (4.)

454. Worte des Friedens,[1]) die der Buddha spricht, um zum Nibbāna hinzuführen, um dem Leiden ein Ende zu machen, dies wahrlich, sind von (allen) Worten die besten.“ (5.)

---

[2]) *(yam Buddho bhāsati) vācaṃ khemaṃ.*

Umschau

Tagung der Kant-Gesellschaft. Vom 27.—29. Mai fand in Halle a. S. die diesjährige Generalversammlung der Kant-Gesellschaft statt, die wiederum mit einem philosophischen Kongreß verbunden war. Dieser Kongreß konnte deshalb besonderes Interesse beanspruchen, weil in ihm erstmalig wieder der Versuch gemacht wurde, ein im Vordergrund des Interesses stehendes Problem des Geisteslebens zum Gegenstand einer organisierten Diskussion zu machen, um durch dessen Beleuchtung von den verschiedensten Standpunkten ein möglichst vollständiges Bild von ihm zu gewinnen. Man kann diesen Versuch der Wiederaufnahme der philosophisch-wissenschaftlichen Disputation nur begrüßen und feststellen, daß er in einem erheblichen Umfange als geglückt betrachtet werden kann.

Der Hauptredner der Tagung war Professor Dr. Nicolai Hartmann-Berlin, der zu dem Problem der „Wendung der Philosophie der Gegenwart zu Ontologie und Realismus" sprach. Hartmann ging aus von den Bestrebungen des deutschen Idealismus, die Erkenntnis als Sinneinheit im Denken allererst zu erzeugen, und setzte dieser These seine eigene entgegen, daß die Erkenntnis ein Erfassen darstelle, das Erfassen eines außerhalb des Bewußtseins Seienden und uns im Bewußtsein Gegebenen. Zumindest ein Teil der Akte des Bewußtseins geht über diese hinaus, transzendiert es und erreicht den Gegenstand, der also in dem Akte des Bewußtseins erkannt wird. Damit ist der bedeutsame Schritt vom Idealismus wie auch vom Kritizismus zum Ontologismus vollzogen: das Erkennen ist kein Denkakt, sondern ein Akt des Erfassens des Realen. Zur Begründung dieser These verweist Hartmann zunächst auf die Tatsächlichkeit der Transzendenz, die zwar nicht im logischen Sinne erwiesen, wohl aber erkannt werden kann, und so sicher der Gegenstand des Erkennens transzendent gegeben ist, so sicher transzendiert eine bestimmte Art von Bewußtseinsakten in ihrer Intentionalität die Sphäre des Denkens zur Sphäre des Realen, das unabhängig vom Denken und Erkennen ist. Den Anstoß aber zu einem solchen Heraustreten des Denkens in das Erkennen gibt die persönliche Erfahrung des Menschen, der sich im Strome des Geschehens befindet und das Widerfahrnis erfährt, d. h. der Mensch wird von dem Seienden betroffen. Erfahrung, Erlebnis, Erleiden, Erliegen sind solche Zeugnisse der Realitätsgegebenheit im Geschehen, dessen drastischste Belehrung der Schmerz ist. Nur irrtümlich kann es sein, wenn behauptet wird, daß die Realität in derartigen Widerfahrniserlebnissen kausal erschlossen würde, sie wird vielmehr unmittelbar erfaßt. Zugleich ist deutlich, daß die Skepsis gegenüber diesem Betroffensein machtlos ist, denn das Geschehen ist schicksalshaft und unabhängig von einem Gedachtwerden. In dieser Stellung des Menschen zum Geschehen liegt auch aller Ursprung des Mythos.

Zu dieser Gruppe der rezeptiven emotional-transzendenten Akte treten die Gruppen der antizipierenden (Erwartung, Bereitschaft, Besorgnis, Hoffnung usw.) und schließlich die sehr wichtige, dritte Gruppe der spontanen und aktiven Akte, die im Wollen, Tun, Handeln vorliegen. In dieser Gruppe hebt sich naturgemäß ganz besonders das Erlebnis der anderen Personen ab, das das Widerfahrnis seitens eines Mitmenschen zugleich die Reaktion auf die Aktion des Handelnden enthält. Person und Sache stehen zwar in der gleichen Ebene der Realität, jedoch besitzt die Person eine größere Realitätsschwere, den gewichtigeren Gegebenheitsmodus. Denn wenn es auch kein Ausweichen in einer bestimmten Situation gibt, weil immer irgendwie gehandelt werden muß (und sei dieses Handeln auch ein Unterlassen), so gibt es doch *innerhalb* der Situation *Freiheit*, wie wir uns entscheiden wollen. Metaphysisch ausgedrückt besagt dieser Sachverhalt, daß die *Situation uns zur Freiheit zwingt*.

Zur weiteren theoretischen Begründung weist Hartmann darauf hin, daß der emotional-transzendente Akt nur dann keine Realitätsschwere besitzen würde, wenn das Konkrete und das Theoretische *zwei* Welten wären. Aber es gibt nur *eine* Realität, und in dieser einen Realität werden wir betroffen: die Welt des Handelns, Leidens *und* Erkennens. Sonst müßte es auch eine doppelte Realität der Person geben: die Realität der erkannten und die der handelnden Person. Auf Grund der Einheit der Realität wird die Wahrnehmung zu einem Realitätszeugnis, und Erkenntnis ist die nachträgliche Objektivierung der die Realität intendierenden emotional-transzendenten Akte. So fällt der Philosophie ganz besonders die Aufgabe zu, die Realitäten der positiven Wissenschaften zu sichern. Die ontologische Einstellung ist die Rückkehr zur natürlichen Einstellung, die *Ontologie* ist wieder, wie bei Aristoteles, philosophia prima.

In der Diskussion konzentrierte sich das Interesse vor allem auf folgende Punkte. Besonders natürlich war der Einwand von seiten des Kritizismus zu erwarten, wie denn die im Widerstands- und Gegenstandserlebnis gezeitigte Evidenz des Realen Gültigkeitsanspruch erheben könne; ihm verliehen denn auch vornehmlich der Vorsitzende Professor Dr. A. Liebert, Professor Dr. L. Polak-Groningen und Professor Dr. J. Stenzel-Kiel Ausdruck. Der letztgenannte Redner fragte vor allem nach dem Ichbegriff Hartmanns und nach dem Schicksal, das der Idee der Spontaneität Kants bei der Hartmannschen Wendung zur Ontologie zuteil würde; im Zusammenhang hiermit forderte er dann die Kritik der historischen Vernunft, wie sie Wilhelm Dilthey programmatisch ausgesprochen habe. Professor Dr. Liebert wies in eindringlichen und eingehenden Ausführungen auf die Notwendigkeit der idealistischen, dialektischen Begründung der Philosophie und des Geisteslebens überhaupt hin und wandte sich gegen die Ontologie als eine philosophia prima im Sinne des Aristoteles, die gegenüber der klassischen, kritischen Frage-

stellung Kants nach ihrer Möglichkeit überhaupt ihren Geltungsanspruch nicht erhärten könne. — Aber auch von dem Faktum der Realitätstäuschungen aus, wie sie in Krankheiten, Halluzinationen, Verfolgungswahn vorkommen, erschien die Position Hartmanns angreifbar, worauf Professor Dr. Dessoir-Berlin hinwies. In den genannten Fällen haben wir in den emotional-transzendenten Akten keine Bürgschaft für die Wirklichkeit. Ferner wies Dessoir auf die Intensitäts- und qualitativen Unterschiede überhaupt hin und auf die Tatsache, daß das ästhetische Sein nicht identisch mit der empirischen Wirklichkeit ist. Darum dürften die Sphären der emotional-transzendenten Akte und des Erkennens nicht identisch gesetzt werden. — Dieser zuletzt angeführte Einwand wurde auch von Professor Dr. M. Geiger-Göttingen vertreten, der übrigens auch das Evidenzkriterium Hartmanns in seinem Zeugnischarakter bezweifelte. — Eine andere Gruppe von Einwänden konzentrierte sich um die weltanschauliche Gebundenheit des Hartmannschen Philosophems. Professor Dr. H. Heimsoeth-Königsberg verwies auf die Trennung von Realitätssetzung und weltanschaulicher Gegebenheit, die besonders W. Dilthey habe zur Durchführung bringen wollen. Ähnlich griff die ethische Begründung der Hartmannschen Lehre Professor Dr. T. Yamaguchi-Tokio an, der mehr vom Standpunkte des Positivismus aus argumentierte und eine Position zwischen Idealismus und Realismus verlangte. — Die Annäherung Hartmanns an die aristotelische Ontologie prüfte vom katholisch-theologischen Standpunkt aus Professor Dr. R. Kremer-Louvain (Belgien), der die Ansicht vertrat, daß bei weiterer Vertiefung des Theorems Hartmann in die eigentliche philosophia prima allererst einmünden würde. — Einen äußerst interessanten Aufriß der Bewegung, die zum Expressionismus und über ihn hinaus führt, gab Professor Dr. E. Utitz-Halle, der die Verbindung zwischen der Wendung zum neuen Realismus in der Philosophie und in der Kunst aufzeigte. — Professor Dr. Th. Litt-Leipzig verlangte eine Gnoseologie (Erkenntnislehre) des Ontischen, ohne welche freilich zu der besonders von A. Liebert hervorgehobenen erkenntniskritischen Fragestellung Kants durchzustoßen. — Den philosophisch-anthropologischen Teil der Ausführungen Hartmanns beleuchtete Professor Dr. H. Plessner-Köln in interessanten Darlegungen.

In seinem Schlußwort unternahm es Nikolai Hartmann, alle die verschiedenen geäußerten Meinungen von seinem Standorte her zu umfassen, und wenn er seine letzten Sätze in der Forderung: zurück ins Leben! kulminieren ließ, so konnte man ihm ohne Vorbehalt zustimmen, denn die philosophische Auseinandersetzung dieses Kongresses bewies dank dem außerordentlich hohen Niveau der Disputation die aller Philosophie eigentümliche Lebendigkeit des Fundamentes und der Bedingungen ihres Seins, auf die sich zu besinnen eben die Aufgabe der Philosophie ist.

Die Veranstaltung der Kant-Gesellschaft fand eine äußerst starke Anteilnahme. Die Besucher, unter denen man die Herren Kultusminister

Grimme, Oberbürgermeister Dr. Rieve-Halle, Ministerialdirektor Prof. Dr. Richter, Staatsminister a. D. Dr. Müller-Dessau sah, folgten mit Spannung den gebotenen Vorträgen. In seinen einleitenden Worten hatte Professor Dr. Liebert bereits mit warmem Danke das Entgegenkommen der Stadt Halle hervorgehoben, die durch Überreichung einer Festgabe und Einladung zum Besuche von Kolbenheyers Tragödie „Heroische Leidenschaften“ ihrer Sympathie für die Bestrebungen der Kant-Gesellschaft Ausdruk verliehen hatte. —n—er.

Anzeigen und Besprechungen

Schomerus, Hilko Wiardo: Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier großer Weltreligionen. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses G. m. b. H. Halle-Saale 1931.

An dieses Thema haben sich schon viele Theologen unserer Zeit herangewagt. Der vorliegende Versuch erscheint uns ebenso wenig geglückt wie die anderen. Unsere modernen Wissenschaftler können ja wohl vom Tale aus bequem die höchsten Bergesspitzen messen, auch Sirius-Größe und Entfernung meterweise bestimmen. Aber Größen wie Buddha und Christus sind dem Gehirn der Menschen trotz allen Studiums doch nicht erreichbar, und kein wissenschaftliches Institut ist in der Lage, hierfür absolute oder relative Größen- und Höhenbestimmungen zu treffen. Mit Worten läßt sich bekanntlich trefflich streiten und auch ein System bereiten, aber Problemen wie Buddha und Christus kommen wir mit Worten nicht näher. Wir sollten wortlos in Ehrfurcht vor beiden stehen und unsere unsagbare Unzulänglichkeit ihnen gegenüber eingestehen. Wie singen doch die „Tiere“ im Faust: „Wir reden und sehen, wir hören und reimen — und wenn es uns glückt, und wenn es sich schickt, so sind es Gedanken!“

Der Ton kollegialer Bekanntschaft, mit dem in dem Buch zu wissen behauptet wird, was Christus „wußte“ und Buddha „nicht wußte“, welche „Fehler“ der eine beging und der andere vermied, ist ein Unternehmen, das der notwendigen Ehrfurcht vor beiden Größen u. E. nicht entspricht.

Christentum sowohl als auch Buddhismus sind urpersönliche Erlebnisfragen. Man kann und soll niemandem weder das eine ein- noch das andere ausreden. Buddha und Christus würden, einander gegenüberstehend, zweifellos keine theologischen Dispute zwecks gegenseitigen Verstehens nötig gehabt haben. F. Schwab.

Osvald Sirén: Histoire des Arts Anciens de la Chine. G. van Oest, Paris und Brüssel. I. Période préhistorique, l'Époque Tcheou et Ts'in. VI und 95 Seiten, 107 Lichtdrucktafeln 1929. II. L'Époque Han, les Six Dynasties. 119 Seiten, 120 Tafeln. 1929. III. La Sculpture de l'Époque Han à l'Époque Ming. 106 Seiten, 128 Tafeln. 1930. IV. L'Architecture. 100 Seiten, 120 Tafeln. 1930.

Das ganze Werk ist auf sechs Bände berechnet, auf die hier angezeigten sollen noch zwei über die Keramik und die Malerei folgen. Für ein derartig weitgeplantes Unternehmen war niemand geeigneter als Osvald Sirén, der fast alles, was sich an chinesischen Kunstwerken in den Sammlungen Europas, Amerikas, Chinas und Japans befindet, aus eigener Anschauung kennt; damit liegt die Arbeit, einen Überblick über den materiellen Bestand und unser augenblickliches Wissen darum zu geben, in den besten Händen. Das Werk wird oft benutzt und zitiert werden, denn es bringt in seinen ausgezeichnet ausgestatteten Abbildungsteilen die wichtigsten und interessantesten Objekte aus den verschiedenen Epochen. Es wird also dem Spezialforscher, dem Museumsmann und dem Sammler ein unentbehrliches Nachschlagewerk sein.

Ludwig Bachhofer.

Ars Asiatica XVI. George Groslier: Les Collections Khmères du Musée Albert Sarraut à Phnom-Penh. 24 Seiten und 50 Lichtdrucktafeln mit beschreibendem Text. G. van Oest, Paris und Brüssel 1931.

George Groslier hat 1920 das Musée Albert Sarraut mit den Beständen des ehemaligen Khmer-Museums der École Française d'Extrême-Orient eingerichtet, die durch die inzwischen gemachten Funde erweitert wurden. Damit ist eine Sammlung geschaffen, die auf dem Gebiete der Kunst und des Kunstgewerbes Kambojas einzig auf der Welt dasteht. Es war ein guter Gedanke, die wichtigsten und bezeichnendsten Stücke auszusuchen und in einem Band der Ars Asiatica zusammenzustellen.

Von den hier publizierten Kunstwerken interessieren natürlich die Skulpturen am meisten, und davon wieder die der Präkhmer-Epoche, also der Zeit vom V.—VIII. Jahrhundert n. Chr., in der Südkamboja oder Funan unter sehr starkem vorderindischem Einfluß stand. Groslier bildet die beiden herrlichen stehenden Buddhas aus dem Vat Romlok, Prei Krabas, und einen Buddhakopf ab, von denen die erste nach West- oder Nordindien, die beiden anderen nach Südindien weisen. Die herrliche Statue Pl. II war bisher nur als Torso bekannt, der Kopf ist erst in den letzten Jahren dazu gekommen (s. Fig. 117 in Henri Parmentier: L'Art khmer primitif, Paris 1927, G. van Oest, einem Werk von außerordentlicher Gründlichkeit über diese Präkhmer- oder primitive Khmer-Kunst). Den wenigen Beispielen buddhistischer Plastik aus dieser Epoche steht eine verhältnismäßig große Anzahl brahmanistischer Skulpturen gegenüber, was sich wohl aus der stärkeren Verbreitung dieser Religion erklären läßt. An diesen Werken läßt sich die Entwicklung von den kraftvoll gedrungenen über die harmonisch gebauten zu den eleganten, schmalen

Figuren gut verfolgen. Der Übergang von der Präkhmer- zur Khmer-Kunst wiederum ist sehr instruktiv durch drei weibliche Figuren des VII., IX. und X. Jahrhunderts illustriert.

Die Entwicklung der Khmerplastik schien in den letzten Jahren durch die Heraufdatierung des Bayon von Angkor Thom vom IX. an den Beginn des XI. Jahrhunderts richtig gesehen zu sein. Inzwischen haben sich aber folgende Verschiebungen ergeben: Coedès datiert den Bayon nun an das Ende des XII. bis an den Anfang des XIII. Jahrhunderts, zugleich datiert er Bantay Srei, dieses Schmuckkästchen der Khmerbaukunst, vom Beginn des XIV. zurück an die Wende des X.—XI. Jahrhunderts. Es wurde also alles wieder gründlich auf den Kopf gestellt und die Geschichte der Khmer-Plastik muß auf einer neuen Grundlage rekonstruiert werden. Die Hinweise Grosliers und die von ihm veröffentlichten Werke werden dabei von größtem Nutzen sein.

Ludwig Bachhofer.

Heimann, Betty: Studien zur Eigenart indischen Denkens. Tübingen, Mohr 1930. 328 S.

Jede Wissenschaft erreicht eine Stufe, auf der sie die Sache leicht zu gerne zu haben glaubt, d. h. mit Kant zu sprechen, in einen dogmatischen Schlummer verfällt. Ob das nicht auch der Indologie ein wenig passiert ist? Die gequälten Versuche, z. B. mit an den Haaren herbeigezogenen Mätzchen der Psychoanalyse, mit Methoden, oft auch nur Krausheiten anderer Wissenschaften und Scheinwissenschaften mehr zu vergewaltigen als zu erklären, lassen jedenfalls darauf schließen, daß man sich auf den alten Kissen nicht mehr wohl fühlt. Das Aufschütteln, das oft ein Ausschütten ist, beginnt. Da kann man sich nur freuen, wenn solche Versuche, neues Licht auf altes Gebiet zu werfen, von einer Seite kommen, die das Gebiet auch wirklich mit allen bewährten Hilfsmitteln durchdacht hat. In diesem Versuch, nicht in erster Linie in den doch sehr beachtenswerten Resultaten, sehe ich das Verdienst des Buches von Betty Heimann. Es durchwandert, durchfliegt wohl auch die ganze Welt des indischen Geisteslebens, Philosophie, Religion, Recht, Literatur und Kunst umfassend. Aber es ist kein Überfliegen in üblem Sinne. Die Verfasserin ist sich der angreifbaren Seite ihres Werkes sehr wohl bewußt, wenn sie sagt, daß Aufgabe und Zweck ihrer Arbeit nur sei, „arbeits-methodisch denjenigen Gedanken, der als der durchgreifende und richtunggebende Hauptgedanke erkannt ist, gegenüber dem Nebensächlichen scharf in bewußter Einseitigkeit herauszuarbeiten." Manches Einzelresultat mag berichtigt werden oder ganz fallen. Aber ich glaube, daß der Hauptpunkt bleiben wird, der Nachweis, daß das indische Geistesleben „primitiv in der Grundlage, in der Behandlung Höchstkultur" sei. Auf alle Fälle würde eine Revision der Hefte im Licht dieses Gedankens mehr Wert haben als die durchaus gefühlsbetonte, oft rein gefühlsgeborene Art, in der man heute auch ganz neue indische Fragen (ich denke z. B. an Gandhi) zu behandeln liebt. Gegen die Art, wie Betty Heimanns

Werk z. B. in der Theologischen Literaturzeitung „erledigt" worden ist, wird man auf alle Fälle protestieren, auch wenn man nicht zu jedem Einzelpunkt des Werkes Ja und Amen sagt. A. Attenhofer.

Altan Gerel: Die westmongolische Fassung des Goldglanzsûtra nach einer Handschrift der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen herausgegeben von Erich Haenisch. Leipzig 1929, Verlag der Asia Major, VIII u. 121 in 8⁰. Preis brosch. 15.— RM.

Mit der Veröffentlichung dieses Textes des bekannten Goldglanzsûtra's, mit seinem vollen Sanskrittitel *Āryasuvarṇaprabhāsottamasûtrendrarājanāma*, „Erhabener Goldglanz, mächtiger König der Sûtra's, Sûtra der großen Laufbahn" (Beckh), hat der Leipziger Sinologe Prof. Haenisch den Interessenten zweier Wissenschaften einen wertvollen Dienst erwiesen, den Buddhologen und den Forschern auf dem Gebiete eines wichtigen Zweiges der uralaltaischen Sprachwissenschaft, des Mongolischen. Ersteren insofern, als er ihnen damit einen Text bietet, der sich im ganzen Verbreitungsgebiet des Mahāyāna und damit speziell des Lamaismus einer hohen Wertschätzung erfreut, wofür die Tatsache spricht, daß das Sûtra nicht nur im *bKā 'gyur* (Abteilung *rGyud, Tantra*, Bd. 14, Blatt 1—91 des Exemplars der Preußischen Staatsbibliothek) unter dem Titel *'p'ags pa gser 'od dam pa mdo sdei dbaṅ poi rgyal po žes bya ba t'eg pa c'en poi mdo* figuriert, sondern auch in vielen tibetanischen und mongolischen Einzelausgaben dank der Sorge der chinesischen Herrscher für ihre lamaistischen Untertanen in z. T. prächtigen Drucken veröffentlicht worden ist. Die Übersetzung ins sog. klassische Mongolisch dürfte nach der von G. Huth herausgegebenen und übersetzten tibetischen „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei" aus der Feder des 'Jigs med nam mk'ā schon vor dem 16. Jahrhundert erfolgt sein. Aber auch in's Kalmükische oder Westmongolische ist das Sûtra verhältnismäßig früh übertragen worden, denn wir finden es bereits in einer Liste der Versionen aus dem Tibetischen und eigenen Werken, die wir Zaya Paṇḍita, dem Erfinder des kalmükischen Syllabars (im Jahre 1648), und seinen zeitgenössischen Schülern zu verdanken haben. Leider haben die Kalmüken, was schon P. S. Pallas beklagt, nie den Holztafeldruck gepflegt, sodaß den stets handschriftlich vervielfältigten Büchern in dieser Sprache eine weniger weit greifende Verbreitung beschieden war. Naturgemäß sind darum diese Manuskripte von ziemlicher Seltenheit. Ganz abgesehen aber davon, daß mit der Veröffentlichung dieses Textes das Goldglanzsûtra, wie auch Haenisch hervorhebt, uns nunmehr in allen Sprachen des nördlichen Buddhismus vorliegt oder doch zugänglich ist, müssen die Mongolisten und besonders die Anfänger auf diesem Sprachgebiet dem Herausgeber zu hervorragendem Dank verpflichtet sein, weil es an Hand des Kalmükischen, auch wenn es, wie hier, nur in Umschriftung gegeben ist, bedeutend leichter wird, Aufschluß über die Aussprache einzelner Buchstaben zu erhalten, für deren Darstellung das Groß-Mongolische, wenn wir uns so ausdrücken

dürfen, nur ein Zeichen in der Schrift besitzt. Die doppeldeutigen Zeichen des Mongolischen geben da dem Neuling manche harte Nuß zu knacken, was bei einem Studium der Sprache, angefangen vom Kalmükischen oder Westmongolischen *(Oirat)*, in Fortfall kommt, da hier für jeden Laut ein eigenes Zeichen zur Anwendung gelangt, weshalb auch Zaya Paṇḍita sein Syllabar mit Recht "*todorxai üdsük*", „klares Schriftsystem", nennen durfte.

Dem Text beabsichtigt Prof. Haenisch ein Wörterverzeichnis folgen zu lassen, dessen Erscheinen jeder, der sich mit den bei uns so wenig gepflegten mongolischen Studien — auch im Interesse des Buddhismus — beschäftigt, mit Freuden begrüßen wird. Sind wir doch bis heute fast ausschließlich auf russische Hilfsmittel angewiesen. Und wenn sich dann zu diesem hier angezeigten Text und dem in Aussicht gestellten Wörterverzeichnis auch noch eine möglichst wortgetreue Übersetzung gesellen würde, so wäre damit eine Grundlage für das Studium der buddhistischen Literatur, nicht nur in kalmükischer, sondern auch in mongolischer, klassischer Sprache überhaupt, für alle diejenigen geschaffen, welche des Russischen nicht mächtig sind, ohne dessen Kenntnis bisher wenig nach dieser Richtung anzufangen ist. W. A. Unkrig.

Hermann Goetz: Epochen der Indischen Kultur. Mit 8 Karten. XII u. 602 Seiten. Verlag von Karl W. Hiersemann, Leipzig 1929. Ganzl. M 68.—

Was dem Verfasser bei seinem umfangreichen Werke vorschwebte, war, wie er in der Vorrede ausführt, „die große Entwicklungskurve der indischen Kultur aus der Unmenge der oft chronologisch so wenig gesicherten Einzeltatsachen herauszuarbeiten." Indem G. sich dabei bestimmter geschichts- und kulturmorphologischer Thesen als Hilfskonstruktion bediente unter der Voraussetzung, daß man sich ihres vorerst hypothetischen Charakters bewußt bleibt und daß sie zu Ergebnissen führt, die sich nachher auch auf anderem Wege bestätigen lassen, — ist er zu der Überzeugung gelangt, daß diese Hilfskonstruktion sich bewährt hat. „Es hat sich alles glatt, fast spielend, ineinandergefügt, in vollem Einklang mit unseren Erfahrungen über die Kulturgeschichte anderer Völker. Dabei war es freilich unvermeidlich, daß mit einer alten und vielen Indologen liebgewordenen Anschauung aufgeräumt wurde, zwangsläufig aufgeräumt werden mußte: der von der kulturellen Hegemonie des Ariertums in Indien." Neben dieser ersten leitenden Idee, der Herausarbeitung dieser beiden großen Entwicklungskurven, der arischen und hinduistischen, schwebte dem Verfasser noch ein anderer Plan vor, den er, wie mir scheint, in glücklichster Weise ausgeführt hat. Er wollte „eine Art von Textbuch der indischen Kulturgeschichte" vorlegen, den ungeheuren Reichtum des Kulturlebens Indiens durch geeignet ausgewählte Ausschnitte aus den Originalquellen, wie auch deren Mannigfaltigkeit und Eigenart selber, vor einem größeren Leserkreis vorüberziehen lassen. Die angegebenen zahlreichen Quellenproben aus der Zeit-

spanne von mehreren Jahrtausenden erfüllen vollauf ihren Zweck, ein lebendiges und zuverlässiges Bild indischer Vergangenheit zu vermitteln. Die Texte sind so gewählt, daß im Laufe der historischen Darstellung allmählich eine Art Querschnitt durch das soziale und kulturelle Leben gezogen und die Eigenart jeder Kulturepoche jeweils illustriert wird. Das in lebendiger und edler Sprache geschriebene Werk ist eine glänzende Leistung, die gewissermaßen einen Markstein in der Geschichte der Indologie bedeutet und auf diese äußerst befruchtend einwirken wird. Das Buch fesselt den Leser auch in einzelnen Partien, wo er eine andere Auffassung als die vom Verfasser vorgetragene vertritt. Daß bei einer Materie von so umstrittenem Charakter vielfach abweichende Meinungen geäußert werden können, ist selbstverständlich und beeinträchtigt den Wert der Arbeit in keiner Weise. Das Buch wird wie kaum ein anderes dazu beitragen, das indische Geistesleben dem Abendlande näher zu bringen, und Goetz hat recht, wenn er sagt, daß die Zeiten vorbei sind, wo Indien und Europa fremd aneinander vorübergingen und voll Stolz auf den andern als Barbaren niedersahen. — Der weitbekannte Verlag hat er sich nicht nehmen lassen, das treffliche Werk in vornehmer, seines Inhalts würdiger Weise auszustatten. K. Seidenstücker.

Eingesandte Schriften und wichtige Neuerscheinungen

The Mahā-Bodhi. Journal of the Mahābodhi Society. Founded by the Anagārika H. Dharmapāla. Calcutta. Vol. XXXIX. Nr. 7 und 8 (Juli und August 2475/1931). Beide Hefte veröffentlichen außer zahlreichen interessanten Aufsätzen die Einladung zu der groß angelegten Einweihungs-Feier des Mūlagandhakūti-Vihāra zu Sarnath bei Benares im November d. J.; ferner Aufnahmen des Anagārika H. Dharmapāla und einer Gruppe von Teilnehmern an der Eröffnungsfeier des Ānanda-Vihāra zu Bombay.

The British Buddhist. The Organ of the British Mahābodhi Society, London. Vol. V, Heft 9, 10 und 11 (Juni, Juli und August 1931). Die Juni-Nummer enthält u. a. einen Aufsatz von Prof. De Lorenzo: Serene Calm.

Buddhism in England. The Organ of the Buddhist Lodge, London. Vol. VI, Nr. 3 (Juli 1931). Darin beachtenswert: Buddhist sects in Tibet von dem Lama Dorje Prajñānanda; The Piprawa Tope vom Herausgeber Arthur C. March.

The Buddhist Annual of Ceylon, edited by S. W. Wijayatilake and S. A. Wijayatilake. Vol. IV. Nr. 1. 2475/1931. Der inhaltlich recht vielseitige Band enthält 35 Abhandlungen und Aufsätze, eine Weltschau, Korrespondenzen und Bücherbesprechungen. Die sehr zahlreichen Bildbeigaben würden noch wertvoller sein, wenn die Reproduktionen besser herausgekommen wären.

Buddhistisk budbringer, organ for Buddhistisk samfund i Danmark. Redigeret af Christian F. Melbye, Viborg. 11. Jahrgang, Nr. 1 (Mai 1931).

The Jaina Gazette. The Monthly Organ of the All-India Jaina Association. Madras. Vol. XXVII, Nr. 5 u. 6 (Mai und Juni 1931). Darin eine längere Abhandlung von Dr. Charlotte Krause, Leipzig: The Heritage of the last Arhat.

The Visva-Bharati Quarterly. Founded by Rabindranath Tagore. Calcutta. Vol. VIII, Nr. 3, 1931 und Report für 1930/31.

Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona, Indien. Vol. XIII, Nr. 3, 1931.

Djawa. Tijdschrift van het Java-Instituut. 11e Jaargang, Nr. 1 en 2, Juli 1931.

Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung. Begründet von Prof. Dr. Richard Wilhelm. Herausgeber: Dr. Erwin Rousselle. China-Institut, Frankfurt a. M. VI. Jahrgang 1931, Heft 5. Darin Fortsetzung der Abhandlung des Herausgebers: Die typischen Bildwerke des buddhistischen Tempels in China.

Yoga. Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Yoga-Forschung. Wir machen unsere Leser erneut auf diese groß-angelegte wichtige Neuerscheinung aufmerksam. Prospekte sind zu erhalten vom Verlag Helmut Palmié, Harburg-Wilhelmsburg Nord 7 oder vom Kommissionär F. A. Brockhaus, Leipzig C 1.

Litterae Orientales. Orientalistischer Literaturbericht. Heft 47: Juli 1931. Otto Harrassowitz, Leipzig. Aus dem Inhalt: Einiges über Kantonesische Literatur, von Friedrich Wichner.

Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatsschrift des Werks der Glaubensverbreitung in den Ländern deutscher Zunge. Herausgegeben von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu. Katholischer Missions-Verlag A.-G., M.-Gladbach. 59. Jahrgang, Heft 6 bis 9 (Juni bis September 1931). In Heft 6 und 7 eine Arbeit von A. Coyne S. J.: Die Bhagavad-Gītā, eine religiöse Dichtung Indiens. Versuch einer Einführung.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Herausgegeben von Prof. D. Dr. Witte und Prof. D. H. Haas. Ostasien-Mission (Allgemeiner Evangelisch-Protestantischer Missionsverein). Berlin W 57. 46. Jahrgang, Heft 7 bis 9 (Juli bis September 1931). Aus dem Inhalt: Heft 7: Amerikanische Religionsfreiheit und Buddhismus (Witte). Heft 9: Neue Gestaltung unseres (buddhistischen) Sonntagsschulwesens

(ein Referat über ein unter diesem Titel erschienenes japanisches Buch, von Dr. H. Bohner, Osaka).

Zeitschrift für metapsychische Forschung. Herausgegeben von Prof. Dr. Christoph Schröder, Berlin-Lichterfelde. 2. Jahrgang, 6., 7. und 8. Heft (7. Juni, 1. Juli, 15. August 1931). Hingewiesen sei auf einen Aufsatz (in Heft 8) der buddhistischen Schriftstellerin Mme. Alexandra David-Neel in Paris: Psychische Schulung in Tibet. Der Aufsatz erschien zuerst englisch im „Buddhist Annual of Ceylon" (1931, p. 68 ff.), dann deutsch in etwas geänderter Fassung in „Die Christliche Welt" (42. Jahrg., 1. bis 3. Heft), von wo die vorliegende Zeitschrift eine autorisierte Wiedergabe zum Abdruck brachte.

Prof. Dr. J. W. Hauer (Tübingen): Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit in der Ethik des Buddhismus. Sonderdruck aus: Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit. Herausgegeben von Johannes Neumann. Gütersloh 1931. C. Bertelsmann.

Prof. Dr. Heinrich Zimmer (Heidelberg): Buddha. Vortrag, gehalten am 8. Mai 1931 anläßlich der kulturmorphologischen Tagung in Frankfurt a. M. Sonderdruck aus der Zeitschrift ‚Der Erdball' (5. Jahrgang, Heft 7, Juli 1931). Hugo Bermühler, Verlag, Berlin-Lichterfelde.

Pali Text Society. Eine wichtige Neuerscheinung in der Reihe der Übersetzungswerke dieser Gesellschaft bilden Band II und III des Visuddhi-Magga, erschienen bei „The Oxford University Press, Mr. Humphrey Milford", London, unter dem Titel

Path of Purity Band II (über Konzentration) Leinen 10/—
III (über Understanding) Leinen 10/—

in der ausgezeichneten englischen Übersetzung von Pe Maung Tin, Professor of Oriental Studies, University of Rangoon. Band III enthält ferner einen Epilog von Mrs. Rhys Davids. Band I ist schon früher erschienen, sodaß das Werk jetzt in englischer Übertragung komplett vorliegt. In deutscher Sprache haben wir bis jetzt leider nur den I. Band in der Übertragung von Nyanatiloka (Benares-Verlag, München-Neubiberg), sodaß die englische Ausgabe für uns noch unentbehrlich ist. Die buddhistische Wissenschaft hat durch diese Übersetzungswerke eine ganz bedeutende Bereicherung erfahren, für die der Pali Text Society gar nicht genug gedankt werden kann, und auch buddhistische Sucher können in Buddhaghosa's „Weg zur Reinheit" einen höchst wertvollen Führer für ihren Pfad finden. Schw.

Mitteilungen

Im Benares-Verlag, München-Neubiberg, gelangten kürzlich zwei hochbedeutende Übersetzungswerke zur Ausgabe: Der 1. Teil von Buddhaghosas *Visuddhimagga* (aus dem Pāli übersetzt von Nyānatiloka), und der 1. Teil des *Abhidhammattha-Saṅgaha* (aus dem Pāli übertragen mit einer Einführung von Brahmacārī Govinda). Beide Werke sind für jeden, der buddhistische Studien treibt, von größter Wichtigkeit. Der Preis beträgt brosch. je M. 7.—, elegant in Ganzleinen mit Golddruck je M. 9.—.

Dr. Georg Grimm. Die jüngste Arbeit Dr. Grimms **Das Glück, die Botschaft des Buddha** ist elegant kartoniert mit einem antiken Buddhabildnis in feinstem Kunstdruck kürzlich im Benares-Verlag in zweiter erweiterter Auflage erschienen. Die buddhistische Loge ‚Zu den drei Juwelen' hat es ermöglicht, den Preis dieser wertvollen Schrift auf M. 1.— herabzusetzen.

Die weitbekannte Schrift dieses buddhistischen Forschers, „Buddhistische Weisheit", ist jetzt in französischer Sprache unter dem Titel: La Sagesse du Bouddha in etwas umgearbeiteter und stark erweiterter Form im Verlage von Librairie orientaliste Paul Geuthner, 13, Rue Jacob, Paris, erschienen. Das Werk bringt auch einen Auszug der buddhistischen Vorträge, die Dr. Grimm im März vorigen Jahres in Nizza und Antibes gehalten hat. Auf Grund dieser Vorträge hat sich an der französischen Riviera eine sehr aktive buddhistische Gruppe gebildet unter Führung von Madame Rondeau, der auch die Übersetzung und Drucklegung dieses Werkes zu danken ist. Die französische Übersetzung von Dr. Grimms „Die Lehre des Buddha" ist zur Zeit im Gange.

Letzte Neuerscheinungen. In der Pāli Text Society: „The Minor Anthologies of the Pāli Canon". Part I. Dhammapada and Khuddaka-Pāṭha. Re-edited and translated by Mrs. Rhys Davids. Preis Leinen 10/6. — In der Polnischen Akademie zu Krakau: „Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā" (Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen). Von Stanislaw Schayer. XXXIII u. 127 Seiten.

Benares-Verlag (Ferd. Schwab), München-Neubiberg. — Druck von Wilhelm Hoppe, Borsdorf-Leipzig.